Das Ich kann in der Natur schlechthin, was es durch einen solchen übernatürlichen Willen wollen kann.

Der Zweck unseres Daseyns ist, die Naturentwickelung immer mehr zu durchdringen mit dem übersinnlichen Weltgesetze. Je besser der Mensch, desto bestimmter ist dies gerade das Ziel seines Daseyns, und ein künftiges Leben kann von dem gegenwärtigen sich nur dadurch unterscheiden, daß diese Unterwerfung und Durchdringung vollendet ist.

Der Naturwille wird durch den sittlichen Willen nicht etwa beschränkt, geleitet, sondern er wird als Wille, als letztes Bewegendes gänzlich aufgehoben und wird Zweites, bloße zu bestimmende Kraft. Die gesammte Natur wird die Erscheinung eines übersinnlichen Princips und Alles, was sich in ihr regt und bewegt, wird stammen aus dem Ueberwirklichen.

Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worin Gott zu bilden ist. Ebensowenig ist sie Gottes Geschöpf. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe und die Natur machen zu unserm eigenen Geschöpfe. Wir sind das Bild Gottes und die Natur ist nur unser Bild.

Die Eine Erscheinung theilt sich in eine Reihe von Ichen. Die Erscheinung ist Eine, die Grundform der Erscheinung ist Ich. Die factisch vorausgegebene Welt ist für alle Menschen durchaus eine und dieselbe. Wir alle haben dieselben Objecte. Das die Welt anschauende Ich ist Eins, und in der Person schaut nur das Eine untheilbare Ich die Welt an. Das Individuum stellt nicht vor die Welt, sondern das Eine Ich stellt sie vor.

Die Erscheinung ist ein Geist und zwar Einer in allen. Die Trennung der Individuen liegt in der Anschauung der innern Freiheit. Im Wirken auf die Natur tritt die Einheit wieder ein.

Gott ist, sodann sein Erscheinen, sodann das Erscheinen dieses Erscheinens und jedes Niedere ist die Form seines Höheren. Alles darum, was man das Erscheinen, die göttliche

Digitized by Google

Form, nennen will, sind Formirungen Gottes (Fichte's Nachgelassene Werke I, 403 ff.).

In der Wissenschaftslehre vom J. 1813 weiset Fichte vor Allem darauf hin, daß Spinoza — der Urheber der berühmtesten unter den Seynslehren — wenigstens den Begriff des Seyns richtig aufgefaßt, daß aber auch er sich nicht auf das Bild des Seyns, auf sein Denken desselben, besonnen habe.

Das Wissen, fährt er fort, als das System, das All des gesammten bekannten Wissens ist, in sich selbst geschlossen, auf sich selbst beruhend; weiß aber allenthalben in letzter Instanz, ist aber nicht seiner bewußt.

Wir wissen ganz gewiß, daß nach Analyse und Abzug alles Wissens übrig bleiben wird das absolute Seyn, und der Verstand ist eben nur Verstehen des absoluten Seyns. Er hat eine Grundlage, welche er versteht und welche nicht ist er selbst. Das Wissen ist durch und durch Bild und zwar Bild des Einen, welches ist, des Absoluten. Es ist also auch absolut nur Ein Bild. Das Wissen ist absolute Einheit, weil das in ihm Gebildete ist absolute Einheit. Und doch soll dasselbe Wissen auch wieder seyn ein Mannichfaltiges, theils ein unendliches, theils ein in einer geschlossenen Vielfachheit. Als die absolute Grundlage des Wissens haben wir das Erscheinen des Absoluten erkannt oder das absolute Erscheinen hier noch als bloßes Accidenz des Absoluten, ruhend und die Grundlage seines Seyns tragend durchaus in dem Absoluten selber, ohne alles eigene Seyn.

Seyn ist Beruhen auf sich selbst, Absolutheit. Inwiefern darum das Bild in der Seynsform verstanden wird, ist es ein Bild durch sich selbst. Dagegen beruht das Bild als Bild nicht auf sich selbst, sondern es ist nur ein Nachbild. Der Verstand ist das absolute Erscheinen und das absolute Erscheinen ist der Verstand. Beide sind das Eine und Selbige Seyn.

Das Erscheinen, indem es Verstand ist, versteht sich schlechthin als Bild und verwandelt sich dadurch in die Duplicität eines Seyns und Bildes.

Durch den Verstand, als Seynsform, erhält das absolute

Digitized by Google

Erſcheinen erſt ein immanentes Seyn, ein Seyn für ſich, ein auf ſich Beruhen und Beſtehen außer Gott, mit Abſolutheit. Darum den Verſtand geſetzt, ſo iſt durch ihn und in ihm auch geſetzt ein ſolches auf ſich beruhendes Seyn. Erſchien vorhin das abſolute Erſcheinen nur als göttliches Accidenz (ohne Zweifel überhaupt mit Unrecht), ſo erkennen wir jetzt, daß es in ſich ſelber ruht, und auf ſich ſelber, zwar nicht als einfaches Beruhen auf ſich ſelbſt, wie Gott, wohl aber als Beruhen auf ſich ſelbſt in dem Verſtande. Weil der Verſtand ſich zu einer abſoluten Verſtandesform qualificirt, darum iſt er auch abſolute Seynsform. Alles Daſeyn (nicht das Seyn) wird abſolut geſchaffen aus Nichts bloß durch den Verſtand. Alſo alles Daſeyn iſt nur im Verſtande und durch den Verſtand und außerdem nicht.

Wenn aber der Verſtand für ſich abſolut iſt, ſo iſt in ihm auch das Daſeyn abſolut.

Der abſolute Verſtand als Princip des Daſeyns oder des Erſcheinens ſelber ſetzt ein Bild, denn alles Verſtehen iſt Setzen und Verſtehen des Bildes als Bild.

Verſtehen iſt Setzen eines Etwas, als eines Bildes, ſomit Bildſeyn dieſes Geſetzten als Bildes.

Der Verſtand verſteht ſich als Bild des abſoluten Seyns. Der urſprüngliche Verſtand ſtellt hin ein beſtimmtes Bild, eine bleibende Subſtanz, an welcher dieſes Verhältniß der Apperception dargeſtellt wird. Dieſes Bild iſt hier das Ich, das durchaus ſich Durchſichtige. Die Ichheit am Ich iſt die abſolute Durchſichtigkeit.

Der abſolute Verſtand ſpaltet ſich in zwei Hälften, zufolge ſeines Geſetzes: in Bildſeyn und Seynſeyn. Dieſe beiden Grundhälften ſpalten ſich aber wieder in zwei Glieder. Unſer Bilden des abſoluten Verſtandes iſt ein ſich ſelbſt Abbilden deſſelben. Bild und Seyn iſt ſchlechthin bei einander. So gewiß der Verſtand abſolut iſt, ſo iſt er Alles, was er iſt, abſolut, und führt darum auch dieſes Bild ſeiner ſelbſt ſchlechthin bei ſich. Der abſolute Verſtand iſt alſo Bild ſeiner ſelbſt als abſoluten Princips. Er verſteht ſich ſelbſt in ſeinem inneren Weſen. Sein

Digitized by Google

Wesen ist aber das absolute Durch des Begriffs und der Anschauung. Den Verstand verstehen, heißt: ihn begreifen in seiner Gesetzmäßigkeit, d. h. seine Gesetze im Bilde niederlegen. Der absolute Verstand darum als Verstehen des Verstehens ist einerlei mit dem Schematismus. Denn der absolute Verstand ist Bilden der Gesetze: Bilden der Gesetze aber ist Schematisiren. Der absolute Verstand ist darum der schematische. Der Schematismus hebt an von der Spaltung in Bild und Seyn, also von der Reflexion, und so ist denn Reflexibilität oder Schematismus ganz und gar eins und dasselbe.

Der Verstand soll durchaus sich verstehen, er soll seyn absolute Reflexibilität, und Nichts in ihm seyn, was nicht reflexibel wäre. Also er soll das System seiner gesammten Gesetzmäßigkeit, seiner ganzen inneren Form schematisiren können. Die Wissenschaftslehre soll seyn diese durchgeführte Reflexion über den Verstand. Sie ist daher der durchgeführte Schematismus des Absoluten.

Der Verstand versteht sich als das Begreifende in allem Begreifen, heißt: der Verstand begreift sich schlechthin als bildbares Seyn, d. h. als Substanz, welche Accidenzen bekommen kann, d. i. als durchaus leerer und unbestimmter Stoff, der alle seine Bestimmung erst von dem Eintreten eines x erwartet.

In dem Setzen der Identität des Begriffs und der Anschauung im Verstande ist gesetzt die absolute Immanenz des Bildseyns in sich, dieses auf sich selbst Beruhen ohne alles Werden. Der absolute Verstand ist schlechthin Bild seiner selbst. Er schließt aus dieser Identität des Bildes und Seyns weiter: was ich daher seyn werde, dessen Bild werde ich schlechthin seyn; er setzt also die Apperceptibilität als sein absolutes Wesen: diese Bildbarkeit in sich selber als das Substanzielle alles möglichen Accidentellen, ist dadurch schlechthin gesetzt als das absolute Wesen des Verstandes. Der Verstand wird im Begriffe in seiner Gesetzmäßigkeit begriffen. Er ist darum ein schlechthin auf sich beruhendes, in sich geschlossenes Bildseyn, das über sich kein höheres Bild duldet oder setzt: ein absolutes Bildseyn und zwar

Digitized by Google

in der Ichform als der absoluten Verstandesform. Das Ich begreift sich daher als das Begreifende. Es ist sich selber Bild des Bildes, des Begriffs. Es giebt kein anderes Begreifen, als das Bild des Begriffes in dem Bilde des Ichs (Fichte's Nachgelassene Werke II, 3 ff.).

In der Staatslehre (vom J. 1813) charakterisirt Fichte seine Lehre mit großer Klarheit und einschneidender Schärfe.

Wir heben für unseren Zweck folgende Hauptpunkte hervor: Durch die Geburt sind wir niedergesetzt in einem gewissen Erkennen und Bewußtseyn der Dinge, der gegebenen Erfahrungswelt. Dabei kann nun der Mensch bleiben, oder auch sich darüber erheben zum Erkennen des Erkennens und Bewußtseyns selbst. Durch das Letztere erhebt er sich auf den Boden der Philosophie. Philosophie liefert eine durchaus neue Erkenntniß. Sie ist schöpferisches Organ, neues Auge für eine neue Gesichtswelt. Wie dem Blindgeborenen eine neue Welt aufgeht, wenn ihm das Gesicht geöffnet wird, so wird ein neues Auge eingesetzt dem, der sich zur (wahren) Philosophie erhebt. Durch das Auge der Philosophie wird die Welt verwandelt in eine ganz andere. Hier giebt es keine Dinge mehr, sondern nur Erkenntnisse, Begriffe, nicht mehr materielle Welt und geistige, sondern nur geistige. Zufolge der vorgegangenen Erhebung ist man sich nur bewußt der Bilder, der Bestimmungen des Wissens. Philosophie ist also in Wahrheit Wissen, Theorie, Lehre. Erst wenn Philosophie Wissenschaftslehre wird, wird ihre Aufgabe bestimmt angezeigt. Nur ein auf sich selbst ruhendes — keinen Grund außer sich habendes — Bild kündigt ein wahres Seyn an. Die Verstandeserkenntniß ist durchaus Darstellung der Gesetze, ihr Spiegel; nur die Gesetze sind. Die Philosophie ist also Erkenntniß, die sich selbst *werden* sieht, genetische Erkenntniß. Im Aufsteigen vom Phänomenon kommen wir auf einen letzten und absoluten Grund (ein absolutes Seyn), der den Verstand vollständig befriedigt. Es ist also allerdings ein Absolutes, durch, von, aus sich Stammendes, Gott. Dessen Offenbarung ist die Erkenntniß. Was *ist*, ist *Gott* in ihm selber und *seine* Of-

Digitized by Google

fenbarung. Die letztere ist Erkenntniß. Was außerdem noch zu seyn scheint, *scheint* eben nur zu seyn, in der Erkenntniß nämlich. Keine Welt, außer in ihr, weil sie eben ist Bild Gottes und als Bild überhaupt verstanden wird. Gott selbst *ist* in der Erkenntniß; aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebenes, in ihr Gesetztes, sondern nur durch das Verstehen der Erkenntniß selbst. Unmittelbar in der Erkenntniß ist Gott gar nicht (keine Anschauung von ihm), sondern nur im Verstande dieser Erkenntniß selber als seiner Offenbarung.

Erkenntniß ist Bild des Seyns, Gottes; nur nicht die Erkenntniß, welche wieder ein Seyn aus sich setzt, sondern welche ein Werden: das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, dies ist die Welt. Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur im Vorbilde, nie seyend, sondern werden sollend. Denn nur Erkenntniß ist, und nichts außerdem. Bild einer Welt, keineswegs etwa eine Welt selbst ist die Erscheinung des absoluten Seyns.

Also nur Gott *ist*. Außer ihm ist nur *seine* Erscheinung *). In der Erscheinung nun ist das einzige wahrhaft Reale die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewußtseyn, also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte sind das wahrhaft Reale. An diese Freiheit nun ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz. Dieses darum und sein Inhalt sind die einzig realen Objecte. Die Sphäre der Wirksamkeit für sie ist die Sinnenwelt. Diese ist nichts denn Das. In ihr ist keine positive Kraft des Widerstandes oder des Antriebes. Wer diese Antriebe gelten läßt, oder diesem Wider-

*) Auch in der Staatslehre erinnert Fichte (Werke IX, 488), daß Gott nicht etwa mit einem discursiven Verstande, einem synthetischen — spaltenden und vereinigenden — versehen, noch in die Zeit, als in ihr sich entschließend und handelnd, herabgezogen werden dürfe. Diese Auffassung schließt nach ihm aber weder die Anerkennung eines göttlichen Weltplans, noch Vorsehung und Wunder aus.

Digitized by Google

ſtande weicht, iſt unfrei, nichtig. Nur durch die Freiheit iſt er Glied der wahren Welt, iſt er durchgebrochen zum Seyn.

Die Freiheit des Geiſtigen iſt zertheilt in eine Individuenwelt. Dieſe Individuen ſind insgeſammt frei: 1) von der Natur, 2) in der Gemeine.

Könnte der Menſch nur handeln getrieben durch irgend ein über ihm waltendes Geſetz, das ihm verborgen wäre, ſo würde er nicht frei ſeyn. In dieſem Falle würde Er gar nicht handeln. Er wäre nur Glied in der Kette der Naturnothwendigkeit. Es gäbe kein Anfangen des Ereigniſſes, kein Princip ſeyn. Aber er würde auch dann nicht frei ſeyn, wenn bloß die Unbekanntſchaft mit der treibenden Kraft des über ihm waltenden Geſetzes hinwegfiele. Bloß das Zuſehen des Werdens wäre gewonnen, und mehr nicht. Das Ich iſt nicht frei, wenn eine höhere Kraft geſetzt iſt, zu der die Willensbeſtimmung des Ich ſich verhält wie Bewirktes, Principiat. Frei iſt das Ich nur, wenn eine ſolche Kraft hinwegfällt, wenn es unter keinem Naturgeſetz ſteht. Denn Naturgeſetz iſt ein ſolches Geſetz, durch deſſen Geſetztſeyn ein gewiſſes anderes Seyn unwiderſtehlich und mit abſoluter Nothwendigkeit geſetzt iſt. Dies ſchließt darum innerhalb ſeines Gebietes die Freiheit (das Anfangen) ſchlechthin aus. Das Ich oder der Wille ſelbſt müßte darum ſeyn die abſolute Naturkraft: kein Seyn ohne ihn, alles Seyn nur durch ihn und als ſein Principiat. Freiheit heißt daher: es iſt keine Natur über dem Willen; er ihr einzig möglicher Schöpfer. Es giebt darum überhaupt keine abſolute Natur, keine, denn als Principiat. Wer eine abſolute Natur behauptet, der kann höchſtens der Intelligenz das Zuſehen laſſen. Naturphiloſophie kann keine Freiheit zugeben.

Der Wille iſt abſolut ſchöpferiſches Princip, rein aus ſich ſelbſt erzeugend eine beſondere Welt und eigene Sphäre des Seyns. Die Natur iſt bloß der leidende Stoff, ohne allen Antrieb. Ihre Geſetzmäßigkeit wird getödtet und ihr Entwickelungstrieb, um zu tragen das neue Leben und den Geiſt der Freiheit. Inwiefern nun doch dieſem abſolut ſchöpferiſchen Willen Bilder von ſeiner

Digitized by Google

Wirksamkeit (Zweckbegriffe) zu Grunde liegen und vorhergehen, so sind dies solche Bilder, die durchaus kein Seyn aussagen oder unmittelbar setzen, sondern die das ihnen entsprechende Seyn bekommen könnten nur durch die freie Wirksamkeit. Frei, absolut schöpferisch ist nur der, dessen Handeln solche Begriffe zu Grunde liegen, die nicht stammen aus der Sphäre des gegebenen Seyns; der da handelt aus Begriffen, die klar und durchschaut ihm vorschweben und diese darstellt in der Welt der Gegebenheit.

Es giebt also Wahrheit in unserer Erkenntniß, aber nicht in der dessen, was da ist, sondern dessen, was da ewig werden soll durch uns und unsere Freiheit; werden soll rein aus dem Geiste heraus, geschaffen und dargestellt in dem Gegebenen, das nur dazu allein da ist. Nicht das *ist*, was uns als daseyend erscheint, nicht einmal das, was wir Alle und die Edelsten und Besten unter uns sind, sondern das, nach dem wir streben und in Ewigkeit streben werden. Was du geworden, ist nur die Stufe, die Bedingung für den Moment: sobald du stillstehst und zu seyn wähnest, fällst du in das Nichts.

Sittliches Gesetz ist Bild eines Uebersinnlichen, rein Geistigen, also eines Solchen, das nicht ist, sondern nur durch den absoluten Anfänger des Seyns, den Willen, werden soll. Wahrhaft frei als Handelnder ist nur der, welcher nach solchen reinen Begriffen handelt.

Der wahrhaft Freie ist durchgedrungen bis zur reinen Erkenntniß des wahren Seyns. Er ist darum nicht bloß ein theoretisch Wissenschaftlicher, sondern er lebt und wirkt auch die philosophische Erkenntniß.

Das dort Ruhende und Unthätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden. In ihm ist die Philosophie Schöpfer des Seyns. Anwendung der Philosophie ist ein sittliches Leben.

Also absolute Erhebung über die Natur, Leben aus dem erkannten rein Geistigen heraus ist die zum Leben selbst und zum Antriebe desselben gewordene Philosophie oder Wissenschaftslehre. Diese in der Anwendung heißt eben: im Leben, Wirken und

Digitized by Google

Erschaffen, als eigentliche, die Welt bildende Grundkraft. Sie tritt an die Spitze der Weltgestaltung im eigentlichen und höchsten Sinne (Fichte's S. Werke IV, 372 ff., 431 ff.).

In den politischen Fragmenten (vom J. 1813) zeigt sich Fichte von seiner bisherigen Fassung des absoluten Verstandes wenigstens in gewisser Rücksicht nicht befriedigt und man sieht, daß er der von ihm beabsichtigten letzten Darstellung der Wissenschaftslehre einen höher gesteigerten Sinn gegeben haben würde, wenn ihn nicht der Tod dahingerafft hätte.

Es steht ihm fest, daß in dem Unbegreiflichen zugleich ein Weltplan, darum allerdings eine Vorsehung und ein Verstand liege. Welches ist denn, fragt er nun, das Gesetz der Weltfakten, d. i. Desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgaben liefert? Diese Frage liegt sehr tief. Ich dürfte da (bei erneuertem Durchdenken) allerdings einen tieferen, eigentlich absoluten Verstand bekommen, an der unendlichen Modificabilität der Freiheit, und dieser den innern Halt gebend. Was ich daher als absolut factisch gesetzt habe, möchte doch durch einen Verstand gesetzt seyn. Die Frage liegt in den tiefsten Principien, in der Untersuchung über die absolute Verstandesform im Verhältniß zum absoluten Seyn. Einige weitere Andeutungen über diese tiefere Fassung des absoluten Verstandes giebt Fichte in dem Abschnitt der politischen Fragmente, welcher überschrieben ist: Ueber Zufall, Loos, Wunder ꝛc. Auch dem Wunder vindicirt hier Fichte in der Consequenz seiner Teleologie eine reelle Bedeutung, indem ihm das Eine große Wunder, innerhalb dessen einzelne kleinere möglich sind, die unmittelbare Leitung eines Gegebenen für einen sittlichen Zweck ist. Obgleich Schelling seine Teleologie verdammt habe, sey sie dennoch durch den Satz begründet: daß die Sinnenwelt die Sichtbarkeit der sittlichen sey und weiter nichts. Dann fährt er fort: „Hier nun wird dieses Princip weiter bestimmt, indem der Begriff der Gesetzlosigkeit, dem die Natur nach meiner bisherigen Auffassung anheimgefallen ist, dadurch wesentlich eingeschränkt wird, und Manches in ihr selbst unter das sittliche Gesetz gebracht werden muß. Aber es fragt sich endlich, ob diese

Digitized by Google

Bestimmung nicht durchgreife und die Gesetzlosigkeit der Natur ganz wegfallen müsse, indem sie durchaus bestimmt ist durch den absoluten Verstand, nicht bloß in jenen ausnahmsweisen Erscheinungen, die eben betrachtet worden sind? Dies gäbe eine durchaus veränderte Ansicht von ihr und auch von der Freiheit, wie vom Principe der Individualität. — Besondere Vorsehung wäre also anzunehmen, wenn in der Erhaltung des Einzelnen das Ganze erhalten würde, für welches letztere ich das Wunder annehme.... Dies Alles zeigt, daß die bisherige Forschung lange noch nicht tief genug gegangen ist" (Fichte's S. Werke VII, 566, 594 ff.).

Beilage. In der Wissenschaftslehre vom J. 1804 erklärt Fichte vor Allem, das Wesen der Philosophie bestehe darin, alles Mannichfaltige auf absolute Einheit zurückzuführen, also, daß sie das Mannichfaltige durch das Eine und das Eine durch das Mannichfaltige wechselseitig begreife, daß ihr also die Einheit = A als Princip einleuchte solcher Mannichfaltigen und umgekehrt, daß die Mannichfaltigen ihrem Seynsgrunde nach nur begriffen werden können als Principiate von A. Die Aufgabe der Philosophie läßt sich also auch ausdrücken als Darstellung des Absoluten.

Da aber nur Ein Princip das rechte und wahre seyn kann, so folgt, daß nur Eine Philosophie die wahre seyn kann, diejenige, die dieses wahre Princip zu dem übrigen macht. Eine Philosophie, die nicht das wahre Absolute zu dem übrigen macht, hat, da nur Ein Absolutes ist, überhaupt das Absolute gar nicht, sondern nur ein Relatives. In allen Philosophieen bis auf Kant wurde das Absolute gesetzt in das Seyn, in das todte Ding als Ding; das Ding sollte seyn das Ansich. Auch seit Kant, den man nicht richtig verstand, ist es bei demselben absoluten Seyn geblieben, wenn Einige es auch Ich nannten. Wenn man das Ich nämlich ursprünglich objectivirt und sich entfremdet, so ist es eben das alte Ding an sich. Allein alles Seyn setzt doch ein Denken oder Bewußtseyn desselben. Das bloße Seyn ist daher immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunction. Die absolute Einheit kann daher ebensowenig in das Seyn, als in das ihr gegenüberstehende Bewußtseyn, ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden. Es muß vielmehr gesetzt werden in das Princip der absoluten Einheit und Untrennbarkeit beider, das zugleich das Princip der Disjunction beider ist. Dies Princip ist reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objecte, zum Unterschiede von Bewußtseyn, das stets ein Seyn setzt und darum nur die Eine Hälfte ist. Liegt nun das Absolute weder im Seyn noch im Bewußtseyn, sondern in dem Bande beider, in der Wahrheit und Gewißheit an und für sich, so folgt, daß der Unterschied zwischen Seyn und Denken als an sich gültig, durchaus verschwindet.

Digitized by Google

Das Absolute ist also an sich weder Seyn noch Denken, sondern $\frac{A}{D. S.}$ Alle Spaltungen von S und D (x, y, z) sind sonach auch Modificationen des A. Die Einsicht, womit die Wissenschaftslehre anhebt, besteht in der Erkenntniß der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten Daher muß sie behaupten, daß das Wissen wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sey, daß sie als solche von uns realisirt werden könne, und daß eben in dieser Realisirung die wirkliche Realisirung der Wissenschaftslehre bestehe.

Die Liebe des Absoluten oder Gottes ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit. Aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden wie das Absolute.

Das Absolute, das absolut selbstständige Eine, die Gottheit ist nicht das todte Seyn, sondern das lebendige Licht.

Die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus seyn wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, war, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen. Dieser Denker war Spinoza. Daß alles einzelne Seyn, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenalexistenz übrig behält, ist klar und unleugbar. Nun tödtete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott, indem er es (ihn) als Substanz-Seyn ohne Leben auffaßte, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde. Nur derjenige könnte die Wissenschaftslehre des Atheismus beschuldigen, welcher einen todten Gott will: todt innerlich in der Wurzel, ungeachtet er hinterher mit dem scheinbaren Leben, mit Zeitexistenz, Willen und oft sogar mit blinder Willkür beschenkt wird; wodurch nun weder sein Leben, noch das unsrige begreiflich und Nichts gewonnen wird, als daß zu der Menge endlicher Wesen noch Eins mehr der Anzahl nach, übrigens eben so beschränkt und endlich, wie sie, und genetisch gar nicht von ihnen verschieden, hinzukommt.

Die Urdisjunction des Lichtes ist im Seyn und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heißt daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichteten Begriff und Seyn. Die Einsicht vermag sich einzusehen, der Begriff sich zu begreifen. So weit dieser reicht, reicht auch jene. Der Begriff findet seine Gränze; begreift sich selber als begränzt, und sein vollendetes sich Begreifen ist eben das Begreifen dieser Gränze. Jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht. Die Wissenschaftslehre verweiset daher aus sich heraus an das Leben oder die Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.

Das reine Seyn ist durchaus von sich, in sich und durch sich. Es ist daher construirt als ein esse in mero actu, so daß beides: Seyn und Leben, und Leben und Seyn, durchaus sich durchdringen, in einander aufgehen und

Digitized by Google

daſſelbe ſind und dieſes ſelbige Innere das Eine und alleinige Seyn. Dieſes einige Seyn und Leben kann nun nicht außer ihm ſelber ſeyn und es kann außer ihm gar nichts ſeyn. Es findet alſo durchaus nicht Zweiheit, nicht Vielheit ſtatt, ſondern nur Einheit. Das Seyn kann nicht ſeyn (esse in actu), ohne unmittelbar im Leben ſelber. Umgekehrt, was unmittelbar lebt, da iſt das esse, denn nur das esse lebt und da iſt es ganz als eine ungetheilte Einheit. Wir leben aber unmittelbar im Lebensacte ſelber; wir ſind daher das Eine ungetheilte Seyn ſelber, in ſich, von ſich, durch ſich. Iſt das Seyn im eigenen abſoluten Leben befaßt, ſo kann es nimmer daraus heraus, ſo iſt es eben ein in ſich geſchloſſenes Ich und kann durchaus nichts Anderes ſeyn, als dies, und wiederum ein in ſich geſchloſſenes Ich iſt das Seyn: welches Ich wir nun auch in der Ausſicht auf eine Theilung in ihm Wir nennen können. Wie in der erzeugten Einſicht wir ſelbſt das Seyn werden, ſo können wir zufolge dieſer Einſicht nicht mehr zum Seyn herausgehen. Das Abſolute iſt alſo ein in ſich ſelber geſchloſſenenes Ich. Das Seyn iſt demnach ein in ſich geſchloſſenes Singulum des Lebens und Seyns, das nie aus ſich heraus kann.

Setzen wir das rein immanente Seyn als das Abſolute, Subſtante, Gott, und die Erſcheinung als innerlich genetiſche Conſtruction des Abſoluten als die Offenbarung und Aeußerung Gottes, ſo iſt die letztere eingeſehen als ſchlechthin nothwendig und im Weſen des Abſoluten ſelber begründet. Dieſe Einſicht der innern Nothwendigkeit iſt ein Diſtinctionscharakter der Wiſſenſchaftslehre von allen andern Syſtemen In allen ohne Ausnahme iſt neben dem abſolut Subſtanten eine abſolute Zufälligkeit. Hier wird von vorne an als ſchlechthin nothwendig eingeſehen in der Vernunft und an ſich, was hinterher wohl, nicht in der Vernunft und an ſich, ſondern in einer andern noch erſt auszumachenden Beziehung als zufällig erſcheinen wird Das Licht, die Vernunft oder das abſolute Seyn kann ſich als ſolches nicht ſetzen, ohne ſich zu conſtruiren und umgekehrt, und daher fällt beides in ſeinem Weſen zuſammen und iſt durchaus Eins, Seyn und Selbſtconſtruction, Seyn und Wiſſen von ſich.

Gibt es keine Philoſophie aus Einem Stücke, ſo giebt es überhaupt keine Philoſophie. Es giebt überhaupt kein Philoſophiren einzeln und perſönlich, ſondern Philoſophie iſt nur möglich, inwiefern das Wir mit all' ſeinem Nachconſtruiren zu Grunde geht und die reine Vernunft rein und allein hervortritt. Denn dieſe in ihrer Reinheit iſt ſelber die Philoſophie. Vom Wir oder Ich aus giebt es keine Philoſophie; es giebt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philoſophie davon ab, ob das Ich zu Grunde gehen oder die Vernunft rein zum Vorſchein kommen könne. Es giebt keine Einſicht in das Weſen der Vernunft ohne Vorausſetzung des Verſtandes als abſolut, und wiederum keine Einſicht in das Weſen des Verſtandes, außer vermittelſt ſeiner abſoluten Vernichtung durch die Vernunft. Wir ſind auf dieſem Standpunkte der Verſtand der Vernunft und die Vernunft des Verſtandes, alſo eigentlich Beides in Einheit.

Das geſammte Reſultat unſerer Lehre iſt: Das Daſeyn ſchlechthin, wie

Digitized by Google

es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Daseyn des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen seyn solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten Wissen, ist Werth und alles Uebrige ohne Werth. Diese Lehre ist die uralte und auch die Lehre des Christenthums. Dies ist das ewige Leben, heißt es in der h. Schrift, daß sie dich, und den du gesandt hast (bei uns das Urgesetz und sein ewiges Bild) erkennen.

Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntniß der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe und daß derjenige, dem nun innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äußerlich zu leuchten, hat jene Lehre gar nicht vergessen beizubringen, und unsere Philosophie vergißt es ebensowenig. Nur wo das Rechtthun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust und die That belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend (Nachgelassene Werke Fichte's II, 89 ff.).

Ueber Transscendenz und Immanenz.

Von **Melchior Meyr** *).

Wir Menschen befinden uns in einem geistigen Zustand, einem Verhältniß des Geistes und der Natur, wo wir trennen müssen, um lebendig verbinden zu können. Darum wächst unsre Erkenntniß langsam, Schritt vor Schritt. Es kommt aber hier noch etwas in Betracht. Würden wir nur die wesentlichen Elemente und Actionen des Seyns zerlegen, um die einzelnen für sich zu betrachten und sie dann in der Harmonie des Lebens zu schauen, so kämen wir doch noch schnell genug an's Ziel; aber so friedlich geht es in irdischer Entwickelung nicht vorwärts. Die dem Geist neu erscheinende Lebensäußerung übt auf diesen einen Zauber und bestrickt ihn, so daß er in ihr, die nur Eines

---

*) Wir konnten dem nachfolgenden Artikel die Aufnahme nicht wohl verweigern, weil er im Grunde nur eine Replik ist auf die Recension, welche das Werk des Verf.: „Gott u. sein Reich" in unsrer Zeitschrift (Bd. 39, S. 155 ff.) erfahren hat. Wir bitten den geneigten Leser, sich diese Recension zu vergegenwärtigen. Dann wird, denken wir, Jeder von selbst finden, daß die Einwendungen, die wir gegen seine speculativen Constructionen erheben mußten, unwiderlegt stehen bleiben. **Die Redaction** (H. Ulrici).

Digitized by Google

ist, Alles erblickt — daß nur sie ihn Wahrheit dünkt und er sich getrieben fühlt, allein aus ihr alles Erscheinende zu erklären. Da giebt es denn viel aufhaltende Arbeit für den Einzelnen und viel aufhaltende Kämpfe zwischen den ausschließlichen Bekennern der verschiedenen Elemente, — und die lebendige Vereinigung der Glieder wird immer weiter vertagt.

Im Großen und Ganzen sind allerdings jene Arbeiten und Kämpfe mit nichten unnütz. Es wird dabei sehr viel geübt und gelernt; die Möglichkeiten der Welterklärungsversuche werden erschöpft, die Möglichkeiten des Irrens für die Nachfolgenden ausgeschlossen — und, was nicht zu übersehen, jeder Einzelne besteht eine Prüfung und wird der Schmied seines relativen Glücks auf einem bestimmten Platz in der Geschichte der Wissenschaft. — Gleichwohl ist es tröstlich zu sehen, daß es auch in irdischer Entwickelung bereits Unterschiede giebt und auf eine Epoche vorherrschender Trennung eine Epoche vorherrschender Einung zu folgen pflegt, in welcher die negativen und positiven Ergebnisse der erstern rasch verwerthet werden.

Es müßte mich Alles täuschen, oder wir gehen jetzt einer solchen Epoche der Ausgleichung, der Harmonisirung entgegen. Im Grunde steht diese auf dem Gebiete der obersten Wissenschaft den begabtesten Vertretern schon längere Zeit als Ideal vor der Seele, und die ersten, bahnbrechenden Schritte dazu sind geschehen. Wie viel nun auch hier noch gestrebt und geirrt werden möge, gewiß ist, daß wir in dieser Richtung der lebendigen Wissenschaft immer näher kommen und ihren göttlichen Frieden immer heilvoller empfinden werden.

Gewisse Lehren scheinen sich wechselseitig überhaupt auszuschließen, und die Repräsentanten derselben können sich recht eigentlich auf Leben und Tod bekämpfen. Wenn man aber ihren Gegenstand in lebendiger Ganzheit betrachtet, so findet man, daß sie sich nur in gewissem Sinn ausschließen, in Wahrheit aber wechselseitig bedingen und nur zusammen die ganze Wahrheit aussprechen; — und man begreift, daß man sich vergleichen kann.

Auch jetzt noch befinden sich Theismus und Pantheismus

Digitized by Google

in einem Streit, von dem die leidenschaftlichen Kämpfer glauben, daß er nur mit dem absoluten Triumph der einen und mit der Beseitigung der andern Anschauung enden könne. Wer tiefer nachdenkt, erkennt sofort: Theismus und Pantheismus haben sich zu vergleichen, weil sie sich in der That gegenseitig bedingen und nur zusammen die vollendete Gottesanschauung bilden. Der einseitige Theismus hat sich mit dem Pantheismus zu ergänzen, und umgekehrt, damit der einseitige Theismus wahrer Theismus, der einseitige Pantheismus wahrer Pantheismus und beider Lehre Eine werde.

Die Aufgabe ist, Gott in seiner Ganzheit zu erkennen; und dieser entspricht weder der einseitige Theismus noch der einseitige Pantheismus. Gott in seiner Ganzheit ist das wahre Alles, d. h. das absolute Subject mit allem, was ihm unterthan ist. Das, was ihm unterthan ist, kommt von ihm, ist ihm lebendig verbunden und gehört zu ihm; also das absolute Subject *mit* allem Untergebenen ist Gott in seiner Ganzheit, oder der ganze Gott, oder das wahre Alles

Jeder sieht, daß eine Lehre, die nur das absolute Subject lehrte und Alles, was unter ihm ist, nicht als zu ihm gehörig erkännte, nicht Gott in seiner Ganzheit lehrte, — wie eine Lehre, die nur das menschliche Ich lehrte und die ihm lebendig verbundenen Organe nicht als solche erkännte, nicht den Menschen in seiner Ganzheit lehren würde. Ebenso leuchtet aber ein, daß eine Lehre, die nur die Gesammtheit des dem absoluten Subject Untergebenen lehrte und das absolute Subject als solches ausschlösse, nicht das wahre Alles lehrte, wie eine Lehre, die nur die Gesammtheit der menschlichen Organe mit Ausnahme des Ich oder des herrschenden Geistes lehrte, nicht den wahren ganzen Menschen lehrte. — Was die Gesammtheit der menschlichen Organe ohne das Ich oder das Subject wäre, denkt sich Jeder: eine hirtenlose Schaar, die auseinanderginge — wie sie denn ohne das Ich auch nie zusammengekommen wäre!

Wir haben also Recht, zu sagen: Theismus und Pantheismus bedingen sich wechselseitig und bilden nur zusammen

Digitized by Google

die vollendete Gottesanſchauung. Beide, in ihrer Einſeitigkeit, lehren nur Theile des ganzen Gottes. Der Theismus, der das abſolute Subject als ſolches und in ſeiner Herrlichkeit lehrt, hat, ähnlich der Maria, das beſſere Theil erwählt; aber dieſes fordert nothwendig das Object des Pantheismus zu ſich hinzu. Denn ebenſo, wie das Untergebene den Herrn fordert, fordert der Herr das Untergebene. Die Herrlichkeit des Subjects iſt bedingt durch den lebendigen Beſitz des Untergebenen.

Der Gegenſatz der Transſcendenz und der Immanenz hängt mit dem des Theismus und des Pantheismus innig zuſammen. Dem Theismus entſpricht die Transſcendenz, dem Pantheismus die Immanenz. — Und auch dieſer Gegenſatz gleicht ſich aus, durch die Erkenntniß nämlich, daß ein und derſelbe Geiſt transſcendent und immanent iſt, transſcendent und immanent ſeyn muß.

Wie man weiß, iſt der Gott des Theismus, der transſcendente Gott, als ein „außerweltlicher" perhorrescirt worden. Dieſer Ablehnung liegt eine unrichtige Vorſtellung, oder eine bloß Vorſtellung, die bei geiſtigen Actionen immer unrichtig iſt, vom geiſtigen Transſcendiren zu Grunde. Man bildet ſich ein und ſtellt ſich vor, daß der transſcendirende Geiſt ſich materiell von dem, welches er transſcendirt, ſcheide und nun gleichſam darüberſchwebe wie der Vogel über dem Dach. Aber ſo verhält ſich die Sache nicht. Der transſcendirende Geiſt bleibt mit dem, welches er transſcendirt, immer lebendig verbunden, und das, welches er transſcendirt, wird von ihm in lebendigem Zuſammenhange beherrſcht.

Zunächſt muß man ſich klar werden über die Richtung des geiſtigen Transſcendirens. Der Geiſt transſcendirt die Materie nicht nach außen, ſondern nach innen. Der Geiſt transſcendirt die Materie, heißt: der Geiſt iſt innerlicher, als die Materie; er iſt, im Vergleich zu ihr, intenſiv. Der Geiſt geht über die Materie hinaus, indem er von ihr aus mehr nach innen hineingeht: innerlicher ſeyn und höher ſeyn iſt bei ihm identiſch.

Die Herrſchaft des Geiſtes über die Materie iſt nun eben durch ſein Innerlicher- oder Höherſeyn, durch ſeine Intenſivität,

Digitized by Google

seine Transscendenz bedingt; denn was ich wahrhaft beherrschen, unmittelbar beherrschen soll, das muß außer, unter mir seyn, ohne daß es doch den Zusammenhang mit mir verliert — d. h. es muß das Außen oder Unten seyn, das zu mir selber gehört. Der Herrschende muß über dem Beherrschten seyn, das ist nothwendige Bedingung; — der geistig Herrschende, der herrschende Geist, muß innerlicher seyn, als das Beherrschte: er muß es — nach innen — transscendiren.

Ohne Transscendenz kein Fürsichseyn, kein Selbstseyn, keine Herrlichkeit, keine Herrschaft. Gott, der die Welt nicht transscendirte, wäre nicht Selbst, nicht Geist, nicht selbstmächtig, nicht Herr. Er wäre nicht das Ich im Allgemeinen, was unser Ich im Kleinen ist: das Ich, wovon Alles ausgeht und worauf Alles ankommt. Er wäre nur Substanz im materiellen Sinne — das ewig Passive, das für sich unmöglich ist, weil es nur an und mit dem ewig Activen seyn kann.

Die Transscendenz Gottes läugnen heißt nun, streng genommen, Gott selbst läugnen. Denn der Gott, welcher nur blinde, blind wollende Substanz wäre, verdiente diesen Namen nicht; es wäre nicht der wahre Gott, nicht die Centralmacht, die alles unter ihr Befindliche in Allem überträfe, sondern die vielmehr qualitativ, an Selbstmächtigkeit, von dem menschlichen Ich übertroffen würde.

Die Transscendenz ist unentbehrlich für Gott, wie sie schon unentbehrlich ist für das Ich des Menschen. Denn das Ich oder der Geist des Menschen transscendirt den leiblichen Organismus ebenfalls, ist intensiver als die ihm unterthanen Organe, und eben damit ihr Herr. Die Transscendenz kann Jeder als möglich erkennen und in ihrer Wahrheit, ihrer Wirklichkeit schauen — wenn er sich selbst beobachtet. Er selbst, er mit seinem Selbst, ist transscendent, über die materielle Sphäre hinaus und in die geistige hineingehend und von ihr aus, durch die geistigsten, verinnerlichtsten Organe, mit denen er correspondirt, den Leib regierend und Alles, was ihm dieser zu geben hat, empfangend.

Digitized by Google

Damit ist nun eigentlich schon gesagt, daß der Geist — d. h. jeder Geist, der absolute wie der einzelne und speziell der menschliche — ebensowohl transscendent als immanent, ebensowohl für sich als für die dienenden Organe, ebensowohl diese von innen (oben) her beherrschend, wie sie durchwaltend, durchfließend ist.

Der lebendige, seyende Geist ist zugleich seyend und wollend, und nur damit im Stande, wahrhaft zu seyn. Denn das wahre Seyn ist nicht das bloße und damit blinde, sondern es ist das gewollte und damit bewußte Seyn. Des wahren Seyns theilhaft ist derjenige, der unmittelbares und gewolltes Seyn in sich unterscheiden, das unmittelbare, es wollend, zum gewollten erhöhen, das bloß wirkliche zum wahren machen kann. Das bloß Seyende besitzt sich nicht selbst; um dieß zu können, muß es seyend und wollend seyn, als Seyendes wollen, das unmittelbare Seyn wollen können. Nur als auch wollend ist es selbstmächtig, und damit wahrhaft.

Drücken wir es anders aus und sagen: der lebendige, seyende Geist ist zugleich Geist und Natur, actives und passives, freies und nothwendiges Seyn. Der bloße Geist, im Sinn des bloß Wollenden, ist — ein Abstractum! So wie der Geist ist, wirklich ist, lebendig ist, hat er die Art des unmittelbaren Seyns an sich und damit eine Naturseite. An dem lebendig Einen Geist ist eine specifische Geist- und eine Naturseite zu unterscheiden — und wenn er nun mit jener transscendent ist, so ist er mit dieser immanent.

Alles wirklich Seyende, Lebendige, ist in steter Bewegung; diese ist aber je nach der Art des Princips verschieden. Die Bewegung des Selbst oder des Geistes im herrschenden Sinn ist stetes Transscendiren, stetes Sichverinnerlichen. Es ist ein Wollen und ein Können: sich immer wieder über sich selbst zu stellen. Der Geist verwirklicht das Unmöglich-Scheinende: er kommt in der That hinter sich selbst. Denn jede seiner Actionen wird für ihn Object — etwas, das er vor sich gebracht hat, von innen aus besitzt, erkennt, beherrscht. Dem Geist wird damit sein

Digitized by Google

Agiren, sein Wollen, sein Wesen Gegenstand; er bekommt es als Vorsichliegendes, weil er durch sein stetes Transscendiren dahinterkommt: ihm ist mithin Selbsterkenntniß möglich im eminentesten Verstand: reine Selbstdurchschauung.

Das Leben des Geistes ist stetes Innerlicherwerden und Vorsichbringen. Das Wunder aller Wunder: stetes Reicher- und Höherwerden, der Geist vollzieht es. Und zwar jeder Geist, der ist und thut, was er soll: der einzelne ebenso wie der absolute, der Geist des Menschen ebenso wie Gott. Gott ist nur immer derselbe, indem er will, und ist und hat, was er will; abgesehen davon ist sein Leben ein stetes (gewolltes) Reicher-, und darum ein stetes Höherwerden. Ohne diese stete Selbstbereicherung wäre er mit einer Einerleiheit geschlagen, der zur vollkommenen Herrlichkeit und Seligkeit etwas Unentbehrliches abginge; und dieß würde seinem Begriff geradezu widersprechen. — Das nothwendige Agiren des lebendigen Geistes hat seine nothwendigen Folgen in Selbstbereicherung; das vollkommenste Leben ist nur ein Agiren und Fructificiren unter den günstigsten Verhältnissen. Ein Moment, worin die Selbstbereicherung in jeder Hinsicht aufhörte, kann weder für Gott noch für die Einzelgeister jemals kommen, weil mit ihm das Leben selbst aufgehoben wäre.

Dem nothwendigen Reicherwerden des lebendigen Geistes entspricht aber das nothwendige Höher- oder Innerlicherwerden. Reichthum und Höhe in diesem Sinn verhalten sich wie Reales zu Idealem; das Transscendirende, indem es sich real bereichert, bereichert sich selbst zugleich ideal: je reicher es wird an Aufzufassendem, um so reicher wird es als Auffassendes; je größer sein Besitz wird, um so größer wird seine Besitzfähigkeit, um so mehr erweitert sich die Besitzkraft; dem Wachsen der realen Fülle geht das Wachsen der ideellen zur Seite.

Hier ist nun an den Unterschied von Seyn und Haben zu erinnern. Seyn ist selbstverständlich besser als Haben; denn was das Subject hat, ist ihm äußerlich, was es ist, innerlich. Im höhern Sinn wird aber auch das unmittelbare Seyn dem Geist, der sich wollend in's gewollte Seyn erhebt, ein Haben.

Digitized by Google

Der Geist hat wollend das unmittelbare Seyn transscendirt, ist dahintergekommen, hat es vor sich, unter sich bekommen, und sein eigenes unmittelbares Seyn ist ihm in diesem Sinn äußerlich. Haben und Seyn verhalten sich wie Aeußeres und Inneres; in der Sphäre des Seyns aber verhalten sich das unmittelbare und das gewollte Seyn gleichfalls wie Aeußeres und Inneres.

Geist und Natur-Wollen und Seyn, Ideales und Reales, Inneres und Aeußeres, gehören zusammen und sind lebendig verbunden. Wo lebendiger Geist ist, da ist auch Natur. Auch dann, wenn der Geist über sein unmittelbares Seyn wollend sich erhebt und sich für sich faßt, hat er immer noch eine Naturseite an sich und kann in dieser höhern Form wieder eine Geist- und Naturseite in sich unterscheiden. Dieser reine Geist nun ist mit seiner Geistseite transscendent, mit seiner Naturseite immanent.

Das bloße Transscendiren ohne Immaniren ist unmöglich; denn das bloß Transscendirende würde sich von dem, was es transscendirt, losreißen, seine Macht darüber und seinen eigenen Bestand verlieren. Nicht weniger ist aber das bloße Immaniren unmöglich; denn das bloß Immanirende würde nicht das wahre Seyn, nicht die höchste Macht und Herrlichkeit, nicht das ewige Leben haben. Das Transscendirende würde ohne das Immaniren die Fülle und die Erfüllung, das Immanirende ohne das Transscendiren das Licht und die Erleuchtung verlieren. Das Transscendirende, vom Immaniren abgeschnitten, würde verdorren; das Immanirende, vom Transscendiren abgehalten, würde verfaulen.

Die Immanenz ist das Fundament, die Transscendenz der Oberbau. Das Fundament ohne Oberbau ist zweck- und sinnlos; der Oberbau ohne Fundament haltlos und vergänglich. Immanenz und Transscendenz in Einem erinnert an die Pflanze, die mit der Wurzel im Boden bleibt, mit Stengel und Krone darüber hinausgeht und hier eben die Nahrung, die sie mit der Wurzel aus dem Boden zieht, verklärt, idealisirt.

Wie sehr es aber zum richtigen Erfassen der beiden Seyns-

Digitized by Google

weisen nöthig ist, das Transscendiren als geistiges Höher-, d. h. Innerlicherwerden erkannt zu haben, sieht man bei solchen Vergleichungen ein. Ohne diese Erkenntniß läuft man Gefahr, das Verhältniß umzukehren und das Immanirende für innerlicher zu halten als das Transscendirende. Wenn aber das Immanirende innerlicher ist, als das, welchem es immanirt, so ist das Transscendirende innerlicher als das Immanirende; — der Geist ist innerlicher als transscendirend, wie als immanirend.

Der Streit über Immanenz und Transscendenz hat sich erhoben in Bezug auf Gott und sein Verhältniß zur Welt. Die Welt hatte man vor Augen, an Gott glaubte man aus Gründen, und es galt nur zu erkennen, wie Gott und Welt zusammen beständen. Wer Gott als Herrn dachte, behauptete die Transscendenz; wer ihn als unpersönlichen Quell alles Seyns dachte, die Immanenz. Die Vertreter der abstracten Transscendenz hatten ein Gefühl, als ob Gott, der Welt immanirend, sich befleckte und sich in ihr verlöre; die Vertreter der abstracten Immanenz sahen in dem transscendenten Gott den losgerissen außerweltlichen und in der Annahme eines solchen die Einheit des Seyns geläugnet. Man griff an und vertheidigte sich, und der Streit hatte, wie jeder, das Gute, daß die Blößen der einen wie der andern Einseitigkeit und Abstractheit offen zu Tage kommen.

Ist unsere Anschauung von dem lebendigen Zusammenseyn der Immanenz und Transscendenz richtig, so muß sie sich eben in Aufhellung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt erproben.

Bei der Frage: ob Transscendenz oder Immanenz, ist die Welt als vorhanden angenommen. Woher aber kommt und was besagt die Welt? Ist sie gleich ewig mit Gott, oder ist sie von Gott geschaffen? Ist die Welt, in der wir leben — diese Welt der materiellen Räumlichkeit und Zeitlichkeit — der Inbegriff alles Geschaffenen oder bildet sie nur einen Theil desselben?

Das sind Fragen, die mit der Frage dieser Untersuchung zugleich im Auge behalten werden müssen, wenn die Antwort darauf befriedigend ausfallen soll. Will man erklären, wie ein Seyn dem andern gegenüber sich transscendent und immanent

Digitized by Google

verhalte, so muß man begreiflicherweise dieses andre Seyn zuvor so erkannt haben, wie es ist.

Meine Aufgabe wäre nun, mich vor allem hierüber zu erklären. Allein das hab' ich bereits ausführlich gethan in einem Werk, das im vergangenen Jahr unter dem Titel: „Gott und sein Reich" an die Oeffentlichkeit gelangt ist. Ich kann mich darauf beziehen und hier in Kürze bemerken:

Die Welt, in der wir leben — diese Welt der materiellen Räumlichkeit und Zeitlichkeit — ist von Gott, nach gewissen Voraussetzungen, geschaffen, aber keineswegs der Inbegriff alles Geschaffenen. Gott, der als absoluter Geist und absolute Natur in Einem das absolut selbstseyende Wesen oder die absolute Persönlichkeit ist, kann, wenn er hervorzubringen sich entschließt, nichts Anderes hervorbringen wollen, als selbstseyende Wesen — Persönlichkeiten, die ihm ähnlich sind und mit denen ihm ein lebendiger Verkehr möglich ist. Er kann nicht das geringste Interesse haben, von sich aus mittelbar selbstlose Dinge hervorzubringen, und schafft daher ganz im Gegentheil *durch* seinen Geist *aus* seiner Natur zunächst die ihm ähnlichsten, nach ihm selber mächtigsten selbstseyenden Wesen — eben diejenigen, die zusammen real sind, was er allein ideal ist: die Principien der Position und der Negation, die obersten, allgemeinen Organe. Nach diesen, mittelst ihrer, bringt er die Geisterwelt, seine Einzelorgane, hervor, und endlich die Menschenwelt oder den Makrokosmos. Aus der Nothwendigkeit, jedes geschaffene Wesen zu prüfen (weil ohne Prüfung keine Bewährung, keine Wahrmachung des unmittelbaren Seyns, also keine Selbstvollendung möglich ist!) — aus der thatsächlichen Vornahme der Prüfung, dem thatsächlichen Bestehen derselben durch die einen, dem Nichtbestehen durch die andern, ergiebt sich eine Scheidung der Creaturen in bewährte und gefallene; und der Umstand, daß auch der Makrokosmos fällt und umstürzt, bedingt die successive Wiedererhebung desselben im Kampfe mit dem übermächtig gewordenen Bösen und der obenaufgekommenen Materie — in der jetzigen Welt. Die bewährten Geschöpfe aller Kategorien bleiben unmittelbare Organe

Digitized by Google

Gottes, die gefallenen haben die nothwendigen Folgen als Strafe zu leiden und — durch „Schaden klug geworden" — die Bewährung nachzuholen. Wie lange sie sich nun auch gegensätzlich verhalten — in alle Ewigkeit allen Mitteln Gottes und der positiven göttlichen Organe zu widerstehen, ist ihnen unmöglich: das Ende des Kampfes ist demnach die Rückkehr und freie Unterwerfung aller Geschöpfe, deren jedes in dem allgemeinen Organismus oder dem Reiche Gottes die Stelle einnimmt, die ihm nach bisherigem Verhalten und jetzigem Werthe zukommt.

Wie eben diese Stufenreihe selbstseyender Wesen von Gott aus durch die Gesetze der Schönheit und der Vollkommenheit gefordert ist; wie die um der Freiheit und freien Selbstbildung willen unerläßliche Prüfung vor sich geht; wie der Schluß von den gegenwärtigen Zuständen der Welt, von Natur und Geschichte aus nothwendig zur Annahme einer Urkatastrophe und einer solchen Stufenreihe göttlicher Organe oder eines in solchen Wesen organisirten Gottes führt — das auch nur weiter anzudeuten, ist hier nicht der Ort, und muß ich eben die Leser, die Näheres darüber erfahren wollen, auf mein Buch verweisen.

Für mich drücken aber, wie man sieht, Gott und die Welt in der bisherigen Bedeutung nicht das wahre Alles aus; dieses besteht mir vielmehr aus Gott, dem absolut Selbstseyenden, und aus drei Kategorien selbstseyender Wesen mit dem Unten und Außen der letzten (der Menschen): den mehr oder weniger selbstlosen Naturwesen und Naturdingen, die für sich eine Skala bilden. Das wahre Alles ist Ein Organismus, dessen Einer Herr das absolute Subject oder Gott selbst ist, der die Organe sich angeschaffen, in ihnen sich selbst ausgestaltet hat, so zwar, daß die innerlichern oder höhern die nächst äußerlichern oder niedrigern überherrschen, Gott selbst aber alle zusammenhält. Ist dieser Organismus mit der Wiederkehr und freien Wiederzuwendung alles Geschaffenen innerlich und äußerlich vollendet, dann ist Gott, der urewig absoluter Geist und Natur ist, das, was er vor der schöpferischen Bewegung oder Selbstentwickelung potentiell war, actuell: er ist Herr von Organen, die alle, von den geistig-

Digitized by Google

sten an bis zu den materiellsten herab, seine Organe sind — er ist mit diesen Organen das wahre Alles in Vollendung, der organisirte ganze Gott.

Gott schafft, heißt demnach: Gott als Geist bringt aus seiner Natur selbstseyende (Geist und Natur in Einem seyende) Wesen hervor, die sein Außen und Unten bilden, wie vorher, d. h. urewig, seine Natur es gebildet hat. Er bringt weiterschaffend immer mehr vor sich, dehnt sein Reich immer mehr aus, um in diesem Betracht selbst immer innerlicher zu werden. Indem er aber seine urewige Natur organisirt und die Organe als die seinen, ihm lebendig verbundenen, producirt, seine unmittelbare Natur in sie verwandelt, um als Geist das herrschende Princip des Organismus zu seyn, nimmt er, als lebendiger, seyender Geist, in die innerste Sphäre gleichwohl eine Naturseite mit, eine höhere, geistigere Natur, als die verwandelte unmittelbare gewesen, und eben mit dieser geistigen, überhaupt geistigsten Natur ist er dem Organismus göttlich materiell verbunden, ihm immanent, während er ihn als specifischer Geist oder als Geistseite transscendirt und von oben beherrscht. Das absolute Subject ist auch als solches, als Subject des verwirklichten Organismus, relativ, activ und passiv, männlich und weiblich, Geist und Natur; und wenn wir die active Seite den göttlichen Geist nennen können im engsten Verstande, so haben wir auch für die passive, weibliche — die Naturseite des absoluten Subjects einen Namen: die göttliche Seele.

„Geist" und „Seele" werden, aus einer gewissen Entfernung, für dieselbe Sache gebraucht; es wären aber nicht zwei verschiedene Worte — das eine noch dazu männlich, das andere weiblich —, wenn sie nicht zwei verschiedene Begriffe ausdrückten. Auch der reinste Geist ist, als lebendiger, wollend und seyend; als wollend ist er aber Geist im bestimmtesten Sinne des Worts, als seyend ist er Seele. Als Geist im bestimmtesten Sinn transscendirt er den Organismus, um ihn als Herr zu regieren, als Seele durchfließt, durchwallt, durchwaltet — beseelt er ihn.

Gott schafft aus seiner Natur selbstseyende Wesen, die ihm

Digitized by Google

Organe ſind; die göttliche Seele iſt aber kein ſelbſtſeyendes Organ, ſondern die Naturſeite des abſoluten Selbſt, von ihm unmittelbar regiert und in ihrem unmittelbaren Leben ihm dienend. Geiſt und Seele bilden zuſammen Ein Weſen, ſind die Seynsformen und Ausdrucksweiſen Eines Weſens: es iſt daher natürlich, daß man ſie unter Umſtänden für denſelben Gegenſtand braucht. Derſelbe Gegenſtand iſt in der That Geiſt und Seele. Wenn man aber völlig correct ſprechen will, muß man dieſen Gegenſtand, ſofern man die Geiſtſeite im Sinne hat, Geiſt und im andern Fall Seele nennen.

Dadurch wird nun unſtreitig am allerklarſten, daß Transſcendenz und Immanenz unauflöslich verbunden und nur zwei verſchiedene Actionen eines und deſſelben Weſens ſind. Das Eine Weſen iſt transſcendent und immanent; transſcendirt den Organismus als Geiſt, immanirt ihm als Seele. Und die Einheit des Organismus, d. h. der Organismus als ſolcher, iſt nur möglich unter Vorausſetzung eines Subjects, das ſowohl Geiſt als Seele iſt und den Organismus zugleich geiſtig und materiell einigt: geiſtig als überherrſchender Geiſt, materiell (im feinſten Sinne materiell) als durchfließende, durchwaltende Seele.

Wer etwas beherrſchen will (um dieß nochmal ad oculos zu demonſtriren!) der muß nothwendig zugleich darüber ſtehen und damit verbunden ſeyn. Man kann nichts beherrſchen, das man nicht unter ſich hat, über dem man alſo nicht ſteht; man kann aber auch nichts beherrſchen, von dem man ſich losgeriſſen hat, mit dem man alſo nicht verbunden iſt. Zugleich darüberſtehen und verbunden ſeyn — zugleich darüberſtehen und durchdringen — zugleich transſcendent und immanent ſeyn, das allein ermöglicht die lebendigſt willkürliche, die göttliche Herrſchaft, — die Herrſchaft, von der alle andern Herrſchaften in unſrer zeitlichen Welt nur unvollkommene Analoga ſind. Aber auch auf dieſer Welt iſt der wahre König ſchon ſowohl der Geiſt als die Seele des Staates, der wahre Feldherr ſowohl der Geiſt als die Seele des Heers. Namentlich bei dem letztern erkennt man, daß er auch die Seele ſeyn muß; denn nur indem er auch ſie

Digitized by Google

ist, hat er den Organismus des Heeres wahrhaft in seiner Macht und dieser dient ihm auf's vollkommenste.

Wenn der absolut Selbstseyende sich in selbstseyenden Wesen organisirt — zu Ende organisirt hat, so kann man diese zusammen wohl als ein Heer ansehen, dessen Geist und Seele er ist, beides in der lebendigsten, lebenseinheitlichsten Weise. Die Organe sind alle von ihm, er selbst ist diese Organe, und er bildet mit ihnen den Einen absoluten Organismus, ähnlich wie (nicht: gleich wie) der menschliche Geist mit allen menschlichen Organen den Einen menschlichen Organismus bildet. Er selbst aber, der oberste Herr und innerste Geist dieses Einen absoluten Organismus, könnte nicht dieser Herr seyn, wenn er nicht zugleich Herrin, d. h. Seele, geistig materielles Band wäre, das ihn als transscendirenden Geist immanirend mit der Welt verbände, verbunden hielte.

Dem transscendirenden Geist ist die immanirende Seele gleichfalls Mittel; aber sein eigenstes Mittel, das ihm nächste Mittel. Der transscendirende Geist ohne dieses Mittel, der abstract transscendirende Geist, als mittelloser machtlos, wäre unfähig den Organismus zu regieren. Weitere und andere Mittel sind ihm die zugleich für sich seyenden und von ihm beherrschten Organe, dergestalt, daß er die relativ geistigern, innerlichern, höhern, zur Einwirkung auf die relativ materiellern, äußerlichern und niedrigern gebraucht. Nur so, nur indem er in lebendigem Zusammenhang aller Mittel sich bedienen kann, ist Gott selbst oder das göttliche Selbst allmächtig. Gott für bloß transscendent ausgeben und ihn doch allmächtig nennen, ist ein grober Widerspruch; und die Versicherung, daß er allmächtig seyn müsse, weil er Gott sey, ein häßlicher Cirkel. Der bloß Transscendente ist eben schon zuvor nicht Gott! Den Namen Gott verdient nur derjenige, der zugleich Herr aller Organe und mit den Organen Alles ist, — der als Geist und Seele des absoluten Organismus Alles in Allem ist.

Wir haben, um in der Erkenntniß Gottes — in der Erkenntniß des absoluten Subjects und des absoluten Organis-

Digitized by Google

mus — immer weiter vorzuſchreiten, ein ſonderlich beachtenswerthes Mittel in der Erforſchung des Menſchen und des menſchlichen Organismus. Der Menſch, als Mikrokosmos, iſt nicht nur ein Bild des Makrokosmos oder der einheitlich organiſirten Welt, ſondern ebenſo ein Bild des abſoluten Organismus oder des ganzen Gottes; es ſind alſo, mit der entſprechenden Rückſichtnahme auf die naturgemäßen Unterſchiede, Schlüſſe zu ziehen von dem menſchlichen Organismus auf den abſoluten! Je mehr wir Einſicht gewinnen in das Detail des menſchlichen Geſammt-Organismus — nicht nur der leiblichen, ſondern auch der Gefühls- und Denkorgane, die alle unter dem Ich ſtehen, — um ſo mehr werden wir, im Verein mit andern Mitteln der Erkenntniß, Einſicht erlangen können in das Weſen Gottes.

Spinozana.

Von **Ed. Böhmer.**

II.

Endlich iſt H. van Vloten's Spinozaband fertig geworden. Derſelbe iſt unter dem Titel Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum im Frühjahr 1862 Amſterdam bei Fred. Muller erſchienen, im Format der Bruder'ſchen Ausgabe, VI und 360 Seiten ſtark. Den größten Raum darin (bis S. 251) nimmt das Werk ein, von welchem ich 1852 einen alten Auszug holländiſch und lateiniſch als tractatus de deo et homine eiusque felicitate drucken ließ; hier liegt nun, gleichfalls holländiſch mit des Herausgebers Rücküberſetzung in's Lateiniſche, der vollſtändige Text vor, den Fred. Muller, nicht lange nachdem ich ihn auf die Spinozaliteratur aufmerkſam gemacht hatte, in einer Auction erwarb *). Nicht nur für die Kenntniß früherer Anſichten des Philoſophen iſt dieſes Werk von großem

*) Nach einer gelegentlichen Bemerkung van Vloten's p. 360 ſieht es ſo aus, als habe er noch ein zweites Exemplar dieſes tractatus geſehn; vielleicht iſt aber an dieſem Schein nur ein Druck- oder Ausdruckfehler Schuld.

Digitized by Google

Intereſſe, es iſt auch zur Aufhellung mancher Dunkelheiten in ſeiner endgültigen Darſtellung der Ethik wichtig. Um ſo dankbarer wäre es anzuerkennen geweſen, wenn uns dieſe frühere Schrift gleich in einer Ueberſetzung vorgelegt wäre, die nicht in ſo hohem Grade eine Durchbeſſerung erforderte. Bevor ich mich hier daran mache, zu dieſer unumgänglichen Arbeit etwas beizutragen, will ich einige Fehler meiner eigenen Ueberſetzung jenes kurzen Auszugs, wenngleich derſelbe nun nur noch verſchwindendes Intereſſe haben kann, anzumerken mir erlauben. P. 1, l. 4 a. i. Quo omni dialogis postea insinuato et latius probato. 2, 17 und 11 a. i. contingentiam und contingens für possib. 3, 11 easdem. 18 scilicet für imprimis. 19 uti etiam für medio loco. 9 a. i. sola für mera. 8 a. i. bona et pura ratione. 3 a. i. producta für eventus. 4, 2 nach primi wohl einzuſchalten et secundi und entſprechend im Holländ. Ferner Z. 3. 4. wenigſtens bona ratione. 5 rectus amor c. o. eius. 9 und 7, 7 scilicet für ut imprimis. 4, 11 a. i. zelotypia für iracundia. Letzte Z. tertii generis. 5, 12 cupiditate. 14 u. 13 a. i. tanquam b. a. m. concip. unde pass. Letzte Z. id, quo. 8, 6 a. i. ſtreiche hac*).

Was den Titel des Tractats betrifft, ſo iſt mir noch immer wahrſcheinlicher, daß welstand felicitas, als daß es valetudo wiedergiebt, welches letztere van Vloten ſtets dafür ſetzt, p. V. 62. 128. 160. 174. 178. 202. 214.

Folgen wir nun nach der Reihe mit unſeren einzelnen Bemerkungen den Seiten der v. Vloten'ſchen Ausgabe.

Gleich bei den erſten Worten des Textes wird der Leſer wohlthun, ſich den häufig hier wiederkehrenden Gebrauch des quod ad ohne attinet oder ſtatt quoad zu merken.

p. 6. 7. Note hat ſo der letzte Abſatz gar keinen Sinn. Nicht bloß

*) In der Beſprechung dieſes Tractats in derſelben Schrift ſchreibe p. 53. l. 19 a. i. extat für das erſte erat. 54, 20 a. i. percautus 56, 19. prop. für prob. und in der letzten Z. ſowie p. 57 iſt ſtatt Ludwig Meyer unbeſtimmter die Vorrede zu ſetzen. Uebrigens verbeſſere daſelbſt noch p. 26. adn. 21. l. 1 haec, und bemerke dazu p. 27: hic M.; und in derſelben adn. l. 18 ob für ab.

Digitized by Google

daß das Lateiniſche nur mit Hülfe des Holländiſchen gliedweiſe zu verſtehen iſt (wir leſen hier existit materialiter attributi ſtatt constat materialiter ex attributo), ſondern das Holländiſche ſelbſt iſt ſinnwidrig interpungirt; hinter en is Z. 6 v. u. müßte eine ſtärkere Interpunction ſtehn als hinter behoort Z. 5 v. u., pertinet, quomodo [constat] id quod affirmatur; neque ex re neque ex illo quod de re affirmatur. Uebrigens hätten wir Beide das Wort eigenschap nicht durch attributum wiedergeben ſollen, ſondern überall durch proprietas, wie van Vloten auch ein Paar mal thut p. 60. 62. und in zwei Stellen, in welchen das Richtige ſich aufdrängte, p. 74: toeeigeningen of eigenschappen, p. 80: eigenschappen of toeeigeningen. Die Unterſcheidung dieſer beiden Wörter wird auch von der Note p. 12 gefordert, wo Sp. zu den Textworten: Quod homo ideam Dei habeat patet quia proprietates (eigenschappen) eius intelligit, ſich ſelbſt verbeſſernd, bemerkt: melius: quia quod Deo proprium (eigen) est intelligit, nam res non sunt proprietates Dei. Quamquam enim Deus sine illis non Deus est, nec tamen per illas Deus est, cum nihil substantiale notificent sed sint tantum tanquam attributa (toeeigeningen) quae substantia quadam indigent ut explicentur. Toeeigening (vgl. 51 n. 73 n.) iſt das Wort, welches für attributum auch in der Ueberſetzung der Ethik, in der Zedekunst 1677 auftritt.

p. 8, 3 a. i. tamen ſtatt vero.

10, 7 a. i. pertineant. Haec vero nobis.

3 a. i. certe ſtatt igitur.

12, 9 propiores quam aliae.

16, Note 1, Z. 5 sive qui omnia est, habere debet infinita.

Note 2, Anfang. Nam si possumus demonstrare, non posse esse substantiam finitam, omnem substantiam necesse est infinitam pertinere ad essentiam divinam. Letzte Z. prius ſtatt primum.

18, Note Z. 5 wohl bonitatem.

20, 2. 3 omnium bonorum plenitudo. goeden ſtatt goed en.

Vorletzte Textzeile tantundem perfectionis an minus an maius.

Note Z. 1 für videri vielleicht beſſer intelligi. Z. 2 est ſtatt existit. Z. 2. 3 zweimal quoad ſtatt quod ad. Der Sinn: es gilt vom Nichtexiſtirenden, nicht vom überhaupt nicht Seyenden.

22, 3 tantundem ſtatt eadem.

8, 7 a. i. de natura omnino omnia dici.

26, 6 perfectum quod non intelligi.

7 omnino omnia.

2 a. i. Text. quaedam für talis.

28, 1 non in ulla ſtatt in nulla.

5 a. i. Komma nach priori.

30, 9 a. i. dicas mihi igitur: si.... scindis, etiam in natura a partibus eius omnibus separare potes; quo facto.

42, 4 quatenus ſtatt quousque.

5 et rursus, quoad constat ex ideis suis, totum.

48, 1 quatenus ſtatt quoad.

Digitized by Google

48, 6 f. iam vero cum impossibile sit pluribus... producendum praeter solas proprietates Dei, necesse est eum, ut sit ens tam eminentis perfectionis, perinde atque aliae res a Deo immediate dependentes, ab aeternitate creatum fuisse.

Theoph. 3. 1 f. res ad existentiam suam nulla alia re opus habere quam solis proprietatibus Dei quae ab eo immediate ab aeterno creatae sunt. Sed.

8 aliae sunt ut rem producant, aliae ut res possit produci.

50 Note. attributa und substantiis ſtatt adiectiva und substantivis.

52 nº 1 emanans. respicientia ſtatt pertinentia.

nº 5 principalis für praecipua.

58, 12 Deus esse, itaque in eius potentia est, non esse Deus.

60, 5 aliam voluntatem et intellectum alium.

64, 3 sine eo existere vel concipi posse.

4 in natura sint contingentia quaedam i. e talia quae contingere atque etiam non contingere possunt. Und ſo noch öfter hier contingens ſtatt possibile (welches letztere, wie oben bemerkt, auch ich hier gebraucht hatte).

6 non possimus cur sit. Richtig 66, 8.

66, 9 significat, nobis.

10 aliquid existat, nam nisi illa fuisset, impossibile erat, esse illud aliquid.

9 a. i. solum Deum.

8 a. i. beidemal voluntas. Volitio iſt willing 163. 165, an welchen beiden Orten der Ueberſetzer die Unterſcheidung ohne Nachtheil hätte durchführen können.

70, 11 opus illud.

72, 7 a. i. adscribi ſtatt attribui (welches 6 a. i. richtig ſteht) und propriet. ſtatt attrib. in der ganzen Anm.

74, 8 a. i. propriis ſtatt proprietatibus. 7 a. i. quasnam proprietates ſtatt quaenam attrib.

88, 3 a. i. cognitionem (sive modum cogitationis) omnis et unius cuiusque rei... nulla re excepta.

90. Note nº 5. 3. 2 entium implicitam in essentia eorum.

nº 6 und überall beſſer anima für ziel ſtatt mens.

nº 7 quae in existentiam prodit, fit talis motu et quiete, itaque omnes [res] sunt modi in substantiali extensione quam corpus vocamus.

nº 10 3. 3 et tum erat et postea erit idea... aeque ac nunc est.

92, nº 13 nequit quin anima, quae tum continuo mutatur, hanc mutationem percipiat, et haec perceptio [gewaarwording zu leſen ſtatt verandering, oder nebſt van deeze vor verandering einzuſchalten] proprie est id quod sensum vocamus.

nº 15 cogitante, potnerat etiam hanc, praeter extensam, cognoscere, amare et, uniendo se cum substantiis quae semper eaedem manent, semet ipsa aeternam reddere.

102 Ende. Porro si quid animadvertimus de quo antea non cogitaveramus, hoc tamen non est tale cuius.

Digitized by Google

106, 6 a. i. Quantum enim horum omnium turba alii aliorum ignorant religionem moresque!

118 Mitte. Illud enim amare si nollemus vel non deberemus, antea opus esset, illud nobis non esse cognitum, quod nullo... consistit, nam si [illud] non cognosceremus, profecto neque existeremus.

124. Odium inclinatio est. Propensio iſt wenigſtens nach Eth. III. affect. defin. VIII. etwas ganz anderes.

130. Ineptum enim est bonum amissum malo . . . velle restituere et meliorare.

132. Statt aestimatio wäre wohl nach der Affectenbenennung der Ethik existimatio zu ſetzen, was auch Cartes. de passion. artic. 54 und 140 ſteht, während freilich artic. 55 aestimatio hat. Statt abiectio wohl humilitas vitiosa nach Cartes. artic. 159; etwas genauer wäre vituperanda für ſtrafbaare.

136. Der Ethik gemäß animi fluctuatione, de animositate. Ferner untzuſtellen pusillan. et constern. Für belgzugt, das auch ich, wie nun klar iſt, unrichtig überſetzt hatte, durch iracundia, iſt ſtatt invidia, das hier ſchon wegen der Schlußbemerkung in Kap. 11 nicht paßt, vielmehr zelotypia zu ſetzen, ſ. Cartes. de passion., artic. 58c. Vgl. Spinoza Eth. III. sch. pr. 35 und explic. ad defin. 48 in fine part. III *).

8 a. i. contingentes für possibiles.

138, 5 possibiles (oder fortasse, vgl. 166 zweimal) futuram ſtatt possibilem.

11 — 9 a. i. viermal futurum esse.

142, 3 a. i. conscientiae ohne Klammer.

letzte Z. temeritate (properatione, durch Uebereilung) ſtatt per anticipationem.

144, 2 quo tunc.

146, 13. Die Worte neque ad bonum malumve pertinet ſtehen nicht im Holländiſchen. (spirituum Gerüche).

156 Mitte. nulla certe alia.

158, 5 quos antea.

11 (quippe paucis vel minoribus affectionibus de illo certior factus).

160, 8 den Worten apud eos qui voluntatem ponunt entſpricht nichts Holländiſches.

3 a. i. Text. rem quae non per se constat sive cuius.

---

*) Hiernach wäre dann auch in meiner Tafel p. 48 der erwähnten Schrift von 1852 zu ändern, woſelbſt nun auch aus dem elften Kapitel dieſes Tractats de Deo hinter iocus (für den zu vgl. Eth. IV. sch. 2. pr. 45) einzuſchalten: invidia ira indignatio und zu verweiſen auf Cartes. de passion., artic. 62b. 65b. 65a. und Spinoza Eth. III. sch. pr. 24. IV. cor. 1. pr. 45; IV. cor. 1. pr. 45. sch. pr. 59; III. sch. pr. 22. IV. sch. pr. 51, nebſt den Defin. 23. 36. 20 im dritten Theil. Auf der folg. S. dort ſtreiche nun Z. 1. 2. zelot. invid. indign. Z. 5. indign. invid. abiectio. Z. 7. zelot. Die avaritia wird beiläufig im tract. de Deo 2, 13 erwähnt.

Digitized by Google

162 Note. Z. 3 causa.

8 modum uti ideas intellectus, unde quia substanti[a] et non modus modificatur, sequitur intellectum et voluntatem realiter diversas substantias esse.

164 Ende, 166 Anf. Text. Cum vero voluntas, distincta a velle hoc vel illud, sit tantum modus cogitandi neque aliquid reale, nihil.

166, 3 num hoc vel illud particulariter volendo i. e. affirmando vel negando.

Letzter Abſatz Z. 1. 2 si non nos [affirmamus et neg.] sed sola res est quae in nobis se affirmat aut negat.

168, 6 quod de obiecto aliquid tantum sive ex parte percipientes.

9 tilge modum eius.

Zweiter Abſ. Z. 2 et ſtatt vel hinter affirmare, ebenſo Z. 3 hinter dicere.

5 a. i. hic supra.

4 a. i. sive a ratione sub specie mali.

170, 12 voluntatem nominat sive bonam voluntatem.

176, 8. 7 a. i. sacrificemus (oder offeramus) totos, in quo proprie.

180, 3 normam ſtatt metrum.

182, 12 a. i. effectus quos

10 a. i. ut ſtatt scil.

9 a. i. hae effectuum ſtatt agendi illae.

8 a. i. illi ſtatt illae.

184, 8 nulla eos alia res mutare possit praeter ipsos.

11 lapis motum quiete huius maiorem habens.

186, 2 Hic vero effectus cum nullam extensionem secum ferat, nec potest illi praeter cogitationem attribui, quandoquidem omnium mutationum.

10 harum proprietatum altera in alteram operatur, oriuntur inde in altera passiones ex altera, determinatione scilicet motus quem quidem quorsum velimus potentiam habemus emittendi.

188, 9. 10 actione ſtatt actu. Praecipuam habemus quod semet ipsum animae notum faciat ac proinde alia corpora. Streiche aan vor andere lichaamen.

190, 9 ſtatt demonstrationes ſchreib repraesentationes, wie v. V. ſelbſt 206, 2 a. i. das betreffende holländiſche Wort überſetzt.

11 quatenus corpus (sic enim esset principalis passionum causa) sed quatenus obiectum est sicut omnes aliae res quae eosdem effectus proferrent si ita se animae repraesentarent.

Note Z. 1 malum esse. 2. prout obiecta illa. 3. ab aliis aliter afficimur.

Dem Lateiniſchen nach ſind S. 193 zwiſchen Z. 1 und 2 folgende beiden Zeilen ausgefallen: de beschouwinge van onlichamelyke dingen komen te ontstaan, de zelfde uytwerkingen hebben als de geenen welke uyt.

192, 3 procedunt cum (uti postea dicemus) effectus prorsus alios habeant quam illa ex quorum perceptione amor, odium, tristitia etc. in anima res corporeas contemplante excitantur.

10 quales actu habet.

Digitized by Google

192, 5 a. i. aliter et aliter causari secundum qualitatem (wie 158, 8. 184, 5 a. i. 208, 1) cognitionis quam rei cuiusque habet.

196, 4 a. i. operetur; cum partes totius sint et anima nunquam sine corpore nec corpus sine anima fuerit.

198, 5 a. i. certam quantam motus quietisque proportionem habet, quae externis obiectis mutari solet, neque ulla fieri potest mutatio quae non fieret realiter etiam in idea, hinc elucet homines habere ideas convertibiles (reflexivas gehört auf 250, 1).

202, 5 ex consequentiis secundae rei.

Kapitelſchluß. ut excludamus cupid. quae non ut amor ex vera cognitione sed ex ratioc. procedit.

204, 10 a. i ipsum

206, 1 eo magis vel minus perfecta est etiam unio, ideae effectus, cum re sive Deo ipso. Statt en uytwerking lies een uytw.

Mitte. ex actione per corpus oder corporis.

210. Kapitelſchluß. Unde illud quod sola est causa essentiae rei, necesse est esse etiam, quando haec perit, nonessentiae eius causam quapropter mutatur et perit.

216. Cui respondemus, verbis hoc fieri non posse cum, quando fierent, hominem necesse esset significatum verborum illorum iam ante scivisse quam externa notitia facta ei per illa esset. Namque e. g. cum Deus Israelitis diceret: Ego sum Jehovah Deus vester, necesse erat eos iam antea sine verbis illis scivisse Deum esse quam illis confirmari poterant eum esse (der parenthet. Zuſatz im Holländ. nicht richtig, ſtreiche vielmehr het vor was), vocem enim, tonitru et fulgur bene tunc sciverunt non esse Deum, quamvis vox diceret se Deum esse. Atque idem quod hic de verbis dicimus, de omnibus externis signis item dixisse volumus, quibus aeque impossibile ducimus Deum se homini notum facere.

218, 4 nullam rem adeo prope ad intellectum admoveri posse.

9 quarum nulla sine eo existere vel intelligi potest.

222, 9 a. i. ruant ſtatt vertant.

5 a. i. wenigſtens sit ſtatt est.

224, 8—11 Der Satz Videmus itaque bis natura conveniente fehlt im Holländiſchen.

7 a. i. bonus quidam.

226, no. 4. Z. 1 interna sive immanente.

228, 3 propositionem, res, quo arctius (wie 188, 3 u. 1 a. i.) per..., eo plus actionis..., et tanto liberiores sunt a mut. et perd

no. 2 - Z. 2. potest et, non producta ab externa causa, non potest mutari a tali, verum (per.

no 3. Quia interna producta causae immanentis (per prop. V.) praestantissima sunt, omnia veri intellectus producta quae cum eodem unita sunt, supra omnia alia aestimari et cum eorum causa necessario aeterna esse debent.

230, 2 quam ita definio: esse scilicet firmam quandam existentiam quam intellectus noster immediata sua cum Deo unione acquirit ad producendum in

Digitized by Google

se ideas et extra se producta cum eius natura bene convenientia, ita ut neque illae neque earum producta subiecta sint ulli externae causae vel tali quadam mutari vel converti possint.

234. III. distinguuntur, aut diversos proprietates habent, velut cogitationem et extensionem, aut adiiciuntur diversis proprietatibus, ut intellectus et motus, quorum prior pertinet ad cogit., alter ad extens.

IV. alius ſtatt alterius.

V. quod in se non habet quidquam alius rei.

236. I. Z. 1 ſtreiche realiter. attribui und attribuitur ſtatt adscribi und adscribitur. Statt attributum wie überall ſo auch hier proprietas. Schluß: poni nequeunt

dem. Z. 1. sunt ſtatt sint.

II. Una substantia causa esse nequit existentiae substantiae alius.

dem. Z. 1. producti ſtatt effectus.

III. dem. Z. 2 ſtreiche realiter.

238 IV. und dem. Z. 1 desgleichen.

dem. Z. 2 axioma II. ſtatt III.

Z. 4. videmus, quae antea in extensione eiusque [noch in de uytgebreidheid en derzelver] motu sive quiete comprehensa erant, et, quando existunt, non realiter sed modaliter tantum ab illa distinguuntur.

Im Schluß der dem. und zu Anf. des coroll. ipsam für ipsa.

coroll. Z. 2 ſtreiche ipsum.

Z. 3 ad eius [nicht generis, ſondern naturae] essentiam existentia ita pertinet ut extra hanc [existentiam] nulla essentia [non existens] sit vel esse possit, ideoque accurate.

240, 2 a. i. ad quod infinitae proprietates pertinent quibus essentiae omnium rerum creatarum comprehenduntur, necesse est, in cogitatione produci infinitam eius ideam quae obiective in se comprehendat totam u. ſ. w.

242, 6 et immed.

7 a. i. tilge revera.

244, 2 quo essentialiter constet vel sit.

12 a. i in nat. realiter existit.

4 a. i. omnia.

246, 1 in se habet essentiam obiectivam omnium.

4 et quia in proprietatibus earumque modis non est inaequalitas. Weil in keinem Modus etwas iſt, das nicht in der Eigenſchaft läge.

7 particularis earum [modificationum] existentia afficitur modo aliquo qui quomodocunque differt ab earum proprietate (quia tunc particularis earum existentia quam in proprietate habent [ſies hebben], subiectum est essentiae earum), tunc particularitas quaedam se ostendit in essentiis modificationum et consequenter etiam in essentiis obiectivis earundem quae [lies weezens van de zoodanige die] necessario concipiuntur in proprietate cogitante. Wenn ein exiſtirender Modus ſo durch einen andern alterirt wird, daß er nicht mehr ganz ſeinem Weſen entſpricht, welches dabei nur das Subject bleibt,

an dem die Veränderungen vorgehn, so muß sich nothwendig die Idee von diesem Modus mit verändern. Vgl. p. 199.

12 a. i. intelligentes in iis, quae dicta sunt, non solum ideas quae oriuntur ex corporearum modificationum existentia, sed.

248, 1. rationem statt proportionem, s. Z. 10.

2. si statt nisi.

3. motus solus.

250, 1. reflexiva.

4. infinitae ideae.

Die Frage nach der Abfassungszeit dieses Tractats wäre jetzt, wo er vollständig vorliegt, mit mehr Erfolg zu behandeln. Meine frühere Zusammenstellung der 1661 an Oldenburg gesandten Axiome und Propositionen findet, was die Reihenfolge derselben betrifft, eine Bestätigung an der Reihenfolge der entsprechenden des ersten Theiles des Anhanges dieses Tractates. Für die Feststellung des damals an Oldenburg Geschickten ist auch epist. 15 §. 6 zu beachten.

Die zweite Stelle in dem Supplementbande, S. 255—285, nimmt, holländisch mit lateinischer Uebersetzung, Spinoza's Abhandlung über den Regenbogen ein. Dieselbe war nicht nur nicht im Manuscript verbrannt, sondern sogar schon gedruckt vorhanden. Im Frühjahr 1861 fand Frederik Muller, wie er mir brieflich mittheilte, auf seinem Söller beim Ausſuchen von Maculatur ein ganz dünnes Büchlein van den Regenboog, gedruckt im Haag 1687, ohne Namen des Verf.; da er wußte, wie man nach dem Tractat Spinoza's über diesen Gegenstand gesucht hatte, so schickte er es an H. v. Vloten, mit der Frage, ob dies nicht das Gesuchte sey? was ihm von demselben alsbald bestätigt wurde. Jener Druck scheint übrigens gar nicht recht unter die Leute gekommen zu seyn, wenigstens sagte selbst Nieuwerts, der Verleger der opera posthuma, im Jahre 1703 zu Gottlieb Stolle (der 1744 in Jena als Professor starb): den Tractat de Iride habe Spinoza nicht verbrannt, gleichwohl sey derselbe unter den Mstis post mortem nicht gefunden worden, müsse also noch irgendwo unter den Händen eines Freundes stecken *).

*) Nach Guhrauer's Mittheilungen in Adolf Schmidt's Zeitschr. f. Gesch. 1847. S. 489.

Digitized by Google

In der dritten und letzten Abtheilung bringt van Vloten Collectanea ad vitam Spinozae eiusque et aliorum epistolae. Unter den Briefen findet sich auch der von Schaller vom 18. Nov. 1675 an Spinoza, aus der Voorst'schen Auction, s. Spinozana I. S. 147 (wo wie im Katalog unrichtig Schuller gedruckt ist). Das im Katalog derselben, s. ebenda, als Brouillon eines Briefes an Meyer bezeichnete Autograph ist vermuthlich dasselbe, von welchem van Vloten ein Facsimile beigefügt hat; es erweist sich als epist. 49. und wohl eben nur deshalb sieht es van Vloten, nach Murr's gewiß richtiger Annahme, als für Orobio bestimmt an, während das Ms. selbst keine Adresse aufzeigen wird. Jener dritte in der Voorst'schen Sammlung befindliche Brief Spinoza's vom 13. März 1665 dürfte der in lateinischer Uebersetzung gedruckte 36ste seyn. In der Auction kam N° 1714 für 45 Gulden an einen Herrn Boone in London, N° 1715 für 41 Fl. an H. General-Consul Clauss in Leipzig, N° 1716 für 17 Fl. an Hrn. A. Durand in Paris. Fred. Muller theilt mir mit, daß er in einem Exemplar der in holländischer Sprache gedruckten Briefsammlung folgende Personalnotizen beigeschrieben gefunden habe: epist. 29 an L. Meyer, 44 an J. Jelles, 48 von L. Velthuysen, — lauter Bemerkungen, wodurch schon von Andern Vermuthetes nur bestätigt wird, — und, was besonders interessant ist, epist. 39 an C. Huygens, an den dann auch 40 und 41 seyn müssen. Meine Mittheilung Spinozana I. S. 147. Z. 9—7 v. u. beruht auf einem Irrthum.

Unter dem Collectanea ad vitam erhalten wir hier das Original des 1656 von der Synagoge gegen Spinoza geschleuderten Bannes. Einige Einzelheiten hat v. Vloten der Lebensbeschreibung entlehnt, welche sich der holländ. Uebersetzung des tract. de Deo vorangeschickt findet, und nach eigner Angabe des Verf. größtentheils aus Coler geschöpft ist, doch hier und da einige anderweitige Nachrichten enthält. Was v. Vloten von diesen letzteren mittheilt, stimmt mit den von mir veröffentlichten Zusätzen zu Colers Buch meist, und zum Theil wörtlich, überein. Mit Vloten's Supplem. p. 294. 296. 298 vgl. in jenen Zu

ſätzen den zu S. 147 [wo in dem Verſe bei mir verdruckt Heel für Hel], mit p. 298 auch den zu S. 145, mit p. 358 Note 1 den zu S. 157, mit p. 358 Note 2 den zu S. 202, mit der Note in dem nachher näher zu erwähnenden Vloten'ſchen andern Werke p. 203 (ſ. auch p. 48) den Zuſatz zu S. 166. Das von v. Vloten benutzte Ms. iſt, nebſt dem Regenboog, jetzt übergegangen in die reiche Bibliothek des Dr. phil. Anton van der Linde, auf Schloß Winkelſteeg zu Hatert bei Nymwegen, des Verf. von: Spinoza. Seine Lehre und deren erſte Nachwirkungen in Holland. Göttingen, 1862. Herr Dr. v. d. Linde hat mir auf meine Bitte eine Durchzeichnung geſchickt, aus welcher mir unzweifelhaft ſcheint, daß beide jene Ms. von derſelben Hand geſchrieben ſind, das ganze v. d. Linde'ſche, die Biographie ſowie der Tractat, und in dem meinigen ſowohl die Zuſätze zu Coler als auch das Reſumé jenes Tractats und die Anm. zum theologico politicus Das v. d. Linde'ſche Ms. nimmt auf etwas im Jahr 1743 Geſchehenes Bezug, suppl. p. 289. In dem meinigen ſtimmen die Citate aus Goeree Kerklyke en weereldlyke historien, Spinozana S. 122 (wo Z. 14 die Zahl 655 ſtatt 665 nur Fehler des Druckes iſt, ebenſo wie Z. 4 v. u. Loerbach ſtatt Coerbach, ſiehe Koerbagh in v. d. Aa's Woordenboek), 124 und 128 f., zu dem (in meinem Beſitz befindlichen) tweeden druk 1730, wenngleich die Abſchrift nicht buchſtäblich genau iſt, — die erſte Ausgabe von Goeree, 1705, habe ich nicht vergleichen können.

Eine Zierde des van Vloten'ſchen Bandes iſt die Photographie des v. d. Spyk'ſchen Porträts des Philoſophen.

In Frederik Muller's Catalogue de la collection importante de livres et manuscrits hebreux espagnols et portugois et d'une collection de planches ayant rapport aux juifs; provenants de la bibliothèque de feu Mr. Isaac da Costa à Amsterdam — deren Verkauf den 29. Oct. 1861 — ſtehen S. 116 folgende auf Spinoza's Porträt bezügliche Nummern, denen ich einige Bemerkungen beifüge:

2798. Spinoza, Baruch de, Philosophe et Mathem. Juif à Amst. mort en 1677, agé de 44 ans. Avec 6 vers Latins,

Digitized by Google

sans nom de grav. 4°. Tiré de ses Oeuvres publ. à Amst. 1677. 4°. Beau portrait. Avec biogr. tirée de Wagenaar, Amsterd. Ohne Zweifel daſſelbe, das auch in meinem Exemplar der Nagelate Schriften hinter dem Titelblatt der Zedekunst. Ebenfalls daſſelbe iſt das in meinem holländiſchen Coler eingeklebte. Nach dieſem Stich iſt der Murr'ſche, vor den Annotationes, gemacht, der aber nicht treu den liebenswürdigen freundlicheren Ausdruck des Originals wiedergiebt. Aus eben dieſem ſtammt (ſ. meine Spinozana I. S. 128) augenſcheinlich auch das Bild in Goeree's Kerklyke en weereldlyke historien, das allerdings „etwas grob" ausgefallen iſt und gerade die Charakterzüge nicht zeigt, die Goeree, der das Original vor ſich hatte, hervorhebt.

2799. Belle copie du même portr. fait en Allemangne, vèrs 1800, signé B. v. S. Sans nom de grav. 8°.

2800. Même portr. mais plus grand. Lithogr. par M. S. Lowe. fol. La souscription porte que ce portrait est fait d'après un dessin mentionné dans l'édition de Paulus les Oeuvres de Sp. II. p. 35, préface. Une lettre du Dr. Dav. Friedländer à Berlin m'apprend que ce dessin est fait vèrs 1750 sur un portrait peint, existant alors en Hollande. Mons. Friedl. l'a fait lithographier en 1823 par Lowe.

2801. Autre portr, tiré de l'édition de Paulus. Gravé par H. Lips. 8°. Beau portr., fait d'après une peinture alors dans la possession du Prof. Paulus à Heidelberg; le portrait est à present à Deventer.

2802. Autre portrait à mi-corps en manteau. Avec souscr. Latine de 7 lignes. An coin l'emblême de l'éternité. Sans nom du grav. 8°. Gewiß das aus der deutſchen Ueberſetzung des Coler'ſchen Lebens Spinoza's. Frankf. u. Leipz. 1733.

2803. Même portr., autre grav., sans l'emblême. 8°. Ces 2 portr. sont gravés en Allemagne.

2804. A mi-corps, beaucoup plus maigre que les portr. précédents. Avec 4 vers Holl. [Wohl die am Schluß des Vloten'ſchen Supplementbandes, die übrigens denſelben Gedan-

fen wie jene lateiniſchen enthalten; vgl. Spinozana I. S. 128]. Beau dessin à la plume sur velin par J. Faber à Amsterdam en 1692. 4°.

2805. Portrait orientale, avec son nom, mais ne le ressemblant pas du tout, plutôt une caricature. Lithogr. française. 8°.

2806. Collection de 6 lettres Allemandes au sujet des portraits de Spinoza, écrites en 1802 par 4 Savants Allem. au Prof. Paulus de Heidelberg. Vgl. v. Vloten Supplem. p. 360.

Ueber das Wolfenbüttler bemerkt Schönemann, Zweites und drittes Hundert Merkwürdigkeiten der herzogl. Biblioth. zu Wolfenb. 1852 S. 61. unter den Bildniſſen verſchiedener Gelehrter: „Bened. Spinoza... (2′ 10½″ hoch, und 2′ 2¾″ breit).“

Gleichzeitig mit dem beſprochenen Supplementband hat der Herausgeber in demſelben Verlag erſcheinen laſſen: Baruch d'Espinoza; zyn leven en schriften, in verband met zynen en onzen tyd, über 20 Bogen Duodez. Die ihm zugänglichen neuen Hülfsmittel hat der Verf. hier zum Theil mit verwerthet; umfangreich ſind die Auszüge aus Spinoza's Schriften. Ueber ſeine Auffaſſung der Lehre des Philoſophen fühlen wir uns nicht verſucht mit H. van Vloten zu rechten. Er ſpricht von Descartes plumper Hand, erklärt Leibnitz für einen Rückſchrittsmann, der um die Eitelkeit der Welt die Wahrheit verkauft und verrathen habe, Kant's Tugendbegriff iſt ihm geiſttödtend, Schelling eine Fluth von Brabbelworten, Hegel verwirrendes Gehaspel. Dergleichen läßt ſich ja wohl anhören, wenn es von einer kräftigen Perſönlichkeit, die durch eigene Productionen unſre Einſicht fördert, mit hervorgeſprudelt wird. Aber H. v. Vloten's Hauptführer iſt nächſt dem Vloten'ſchen Spinoza Moleſchott, welchem das Buch auch gewidmet iſt. Wie dieſer zu dem Spinoza ſtimmt, dem es als der baarſte Unſinn gilt, das Denken für eine Function von etwas Ausgedehntem (als ſolchem, nicht als Subſtanz die unter anderm auch ausgedehnt iſt) anzuſehn, das mag der Intellectus infinitus wiſſen.

Van Vloten ſpricht S. 467 von Spinoza's Siegel als von

Digitized by Google

einer mit der Beischrift caute versehenen Distel. Daß es eine Rose seyn soll, erfuhr schon der oben erwähnte Stolle*). —

Im Anschluß an meine früheren Spinozana in dieser Zeitschrift 1860 gebe ich einige weitere literarische Notizen.

Ich erwarb seitdem ein Ms. in Quart: Le Livre des Trois Imposteurs, avec son Histoire ou la Reponse a la Dissertation de Ms. Monnoye sur ce traite de tribus Impostoribus imprimé[e] a la Haye par Henry Scheurler 1716. On y a ajouté le Jugement de Ms. de la Croze. Folgt zuerst jene Reponse (auf die sich das imprimée 1716 bezieht; vgl. Spinozana I. S. 159. Z. 2 v. u., wo le für la traité zu lesen [S. 158. Z. 22. 1719 für 1716]. Die Ponikau'sche Bibliothek besitzt ein Exemplar der Reponse, QK. 348. Vgl. über dieselbe auch Salengre Mémoires de litterature t. 1. 2de partie. 1716. p. 376 f.). Zweitens das Jugement. Dann die Table zum Traité. Von diesem selbst sind ausgerissen ch. V. de l'ame und ch. VI. des esprits. (Vgl. Spinozana I. S. 158). Es ist demselben eine Reihe von Verweisungen auf Bücher gefolgt, wovon noch No. 53 — 72 da. Zum Schluß Epitre a Uranie par Ms. de Voltaire, und ein Epigramm auf Voltaire (— — grace a son inconstance, Je le predis, vous le verrès chretien).

Uffenbach schreibt 1728 am 11. Dec.: nactus nuperrime sum manuscripta duo haud vulgaria: unum foetus est strenui Spinozae asseclae, comitis scilicet de Boulainvilliers. Inscribitur Essai de Metaphysique selon les Principes de B. de Spinoza. (Schellhorn Ergötzlichkeiten, 12. Stück 1764. S. 2282). Dies Manuscript (in Quart) findet sich unter den als suspectae fidei bezeichneten im Catal. Manuscrptr. codic. biblioth. Uffenbach. Frcf. a. M. 1747. p. 312: Comitis de Boulainvilliers Specimen Metaphysices secundum principia Bened. Spinoza:

*) Diese oben hier S. 84 von mir citirten, auch von v. Bloten nicht berührten Stolle'schen Reiseberichte sind jene Breslauer Handschrift, an die ich mich Spinozana I. S. 165 noch nicht genauer erinnern konnte. Auf Spinoza und Spinozismus kommen sie zu sprechen S. 392. 435. 484 — 9. 493. 495. 496. 501. 510. 511.

Digitized by Google

Essai de Metaphysique selon les principes de B... de Sp... Von einer andern Abſchrift giebt Nachricht Mangeart: Catalogue des Manuscrits de la biblioth. de Valenciennes. Paris & Valenciennes 1860. Er beſchreibt p. 299 eine Handſchrift aus dem 18ten Jahrh. von 251 Folioſeiten: On lit sur le premier feuillet: Essay de metaphisique dans les principes de B .. de Sp.... composé par M L. C. D. C. D. B. [ſo der Druck] copié sur l'original au mois d'aoust 1714. Cet ouvrage est précédé d'une préface occupant les cinq premières pages. D'après les premières lignes de l'introduction, il semblerait que ce livre dût être divisé en trois parties. Cependant nous n'en rencontrons que deux: la première (page 7 à 131) est intitulée: „De l'estre en général et en particulier"; la seconde, qui occupe le reste du volume, a pour titre: „Des passions." (Ebenſo in Lenglet's Sammlung, wo dieſe zweite Partie p. 163 anfängt).

Im Verzeichniß N°. VIII. des Inſtituts für Antiquarium in Hamburg 1862. S. 350 in einem Sammelbande auch: Fürſtellung vier neuer Weltweiſen R. des Cartes, T. Hobbes, B. Spinoſa's und B. Beckers. (Unmittelbar folgend in demſelben Bande: die Geſch. von Sabatai-Sevi. J. C. Müller, Greuel der falſchen Meſſien). Vgl. Spinozana I. S. 145.

Ein Traitté de la liberté de conscience ou de l'Autorité des Souverains sur la religion des peuples. Opposé aux Maximes de Hobbes & Spinoza. 1687. 12° wird verzeichnet im Catalog. bibliothecae Gerh. v. Mastricht. Bremae 1719. p. 987. n°. 155.

In meinen Beſitz gekommen ſind ferner folgende Werke:

Spinoza's Princ. Cartes. 1663. Nach der Aeußerung eines Bekannten Spinoza's, die Stolle a. O. S. 486 mittheilt, wären zwei alte Editionen dieſes Werkes vorhanden. Ebenſo nach Rieuwert's Ausſage S. 487. zwei Auflagen der Opera posthuma. Von wiederholtem Druck iſt vielleicht in beiden Fällen nicht die Rede geweſen.

Nagelate Schriften 1677, mit Porträt. Die Stelle aus

Brief 50, wie sie Spinozana I. S. 136 abgedruckt, befindet sich wörtlich darin. Auch steht unter Brief 48 das L. v. V., Spinozana S. 139.

Reflexions curieuses. 1678. Spinozana S. 152, wo Z. 20 v. u. zu lesen: 531 p. Text, 30 p. Anmerkungen, außerdem preface und tables. Das Titelblatt ist in meinem Exemplar ein ursprünglicher Theil des ersten Bogens.

Regtzinige Theologant. Brem. 1694.

J [nicht S]. M. V. D. M. [verbi divini minister] Epistola ad amicum, continens censuram libri cui titulus: tract. th. pol. Ultraiecti 1671. 8.

Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine tractatus theol.-politici, per Franciscum Cuperum. Roterodami 1676. 8.

Nieuwentyt Gronden van zekerheid. 3den druk 1739. Spinozana S. 141 ist die Jahreszahl zu berichtigen.

Desselben Regt gebruik der werelt beschouwingen. 4den druk. 1725. Spinozana S 140 f. Daselbst S. 142 letzte Z. sind zu streichen die Worte Im XXXIV brief bis heißt es.

Het Leven van B. de Spinoza ... door den Heer Bayle u. s. w. T' Utr. by {François Halma / Willem van de Water} 1698. Es ergiebt sich, daß die Ausgabe von 1711, deren Titel Spinozana S. 154 mitgetheilt, kein neuer Druck ist, auch das Druckfehlerverzeichniß ist das alte. Neu ist nur der Titel, der statt des ausgeschnittenen eingefügt ist, gleichfals roth und schwarz, doch nicht in der Vertheilung, die der alte zeigt, von dem er übrigens nur orthographisch abweicht und darin, daß er zweimal Heere statt des frühern Heer so wie die andre Angabe über Firma und Jahr hat.

Philipson Leben Benedikt's von Spinosa. 1790.

Ich kann noch die Bemerkung eindrängen, daß die hier und früher von mir als in meinem Besitz befindlichen Schriften aus und zur Spinozaliteratur jetzt in den der königl. Universitätsbibliothek hier in Halle übergegangen sind.

Digitized by Google

III.

Die herrschenden Auffassungen des Systems Spinoza's leiden noch an wesentlichen Mängeln. Die folgende Erörterung, welche, bereits früher niedergeschrieben, nunmehr durch das, was der Supplementband bot, erweitert worden ist, wird jetzt, wo eben dieser zu erneuter Prüfung des Spinozismus auffordert, nicht zur unrechten Zeit erscheinen. Sie beantwortet die Frage nach der Stellung Spinoza's zu der Annahme eines vormenschlichen Selbstbewußtseyns Gottes. Auch nachdem ich J. H. Löwe's gründliche Untersuchung „Ueber Spinoza's Gottesbegriff und dessen Schicksale" (als Anhang zu der Schrift über die Philosophie Fichte's, 1862) gelesen habe, glaube ich meine Arbeit, indem ich nur diesen Satz hinzufüge, unverändert drucken lassen zu dürfen, da unser unabhängiges Zusammentreffen in Hauptpuncten nur dazu dienen kann, die Sache, auf die es uns ankommt, überzeugender zu machen, und andererseits meine Ansicht, wo sie von der seinigen abweicht, mir schon ausreichend begründet erscheint.

Im tract. de intellectus emendatione p. 379, wo Spinoza von der Macht des Intellects handelt, wahre Ideen zu bilden, die durch nichts dem Intellect Aeußeres bewirkt sind, fügt er, um dem Leser die Sache vorläufig durch Anknüpfung an gewöhnliche Vorstellungen klarer zu machen, hinzu: sicut aliqui Dei intellectum concipiunt antequam res crearet (quae sane perceptio a nullo obiecto oriri potuit). Er bespricht dann aber die Fähigkeit des menschlichen Intellects, z. B. Figuren in den Raum zu schauen. Daß Spinoza seinerseits an einen göttlichen vorgeschöpflichen Intellect nicht geglaubt, kann, obgleich seine Ausdrucksweise diese Auffassung nahe zu legen scheint, doch aus einer so beiläufigen Bemerkung nicht mit Sicherheit geschlossen werden.

So unumwunden aber wie möglich spricht sich Spinoza in einem Briefe von 1674 aus, epist. 58. Er sagt: wenn, was man gemeinhin behaupte, Gottes Wille ewig sey und niemals unentschieden gewesen sey, so müsse man auch zugeben, daß die Welt eine nothwendige Wirkung des göttlichen Willens sey. Vocent hoc voluntatem, intellectum, vel quocunque lubet no-

Digitized by Google

mine, eo tamen tandem devenient quod unam eandemque rem diversis nominibus expriment. Si enim eos roges an divina voluntas ab humana non differat, respondent priorem non nisi nomen cum posteriore commune habere, praeterquam quod plerumque Dei voluntatem intellectum essentiam aut naturam unam eandemque rem esse concedunt, sicuti et ego, ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa nempe voluntatem intellectum attentionem auditum etc. non adsigno. Das Lateiniſche dieſes Briefes rührt nicht von Spinoza ſelbſt her, doch giebt es deſſen Worte ohne Zweifel treu genug wieder. Auch ſagt Spinoza in der Ethik sch. prop. 17. prt. 1. weſentlich daſſelbe. Er ſtellt dort den Satz auf, den er ſpäter begründen werde: ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Weiterhin bemerkt er in demſelben Scholion: Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent, non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis signum coeleste et canis animal latrans *). Denn die Urſache aller Dinge und zwar nicht nur des Daſeyns, ſondern auch des Weſens der

*) Schon Cogit. metaph. 2, 11, 3: nec enim scientia Dei cum scientia humana magis convenit quam canis signum coeleste cum cane qui est animal latrans, et forte adhuc multo minus. Denn jene Hunde ſind doch, einer wie der andre, Sonderdinge, während das menſchliche Wiſſen etwas Beſonderes und das göttliche Wiſſen das allgemeine iſt, von welchem jenes alſo weſentlich verſchieden iſt. Jenes Beiſpiel der Homonymie findet ſich ſchon bei Ariſtoteles, Rhetor. 2, 24, wo er von den Schein-Enthymemen handelt. Auch die Definition des Hundes als animal latrans ſchreibt Spinoza im tract de Deo 2, 3. Note 1. dem Ariſtoteles zu; ob ſie in deſſen Schriften ſich findet, weiß ich nicht. Aber gerade in jenem Beiſpiel der Homonymie kommt ſie bei dem Juden Philo vor, Mangey 1, 352: *ἡ κυνὸς φωνὴ πάντως ὁμώνυμος, ἐμφερομένων πλειόνων ἀνομοίων ἃ δι' αὐτῆς σημαίνεται· τό τε γὰρ χερσαῖον ὑλακτικὸν ζῶον κύων, καὶ θὴρ ὁ θαλάττιος, καὶ ὁ οὐράνιος ἀστὴρ ὃν ὀπώρινον οἱ ποιηταὶ καλοῦσιν... καὶ προσέτι ὁ ἀπὸ τῆς κυνικῆς αἱρέσεως ὁρμηθεὶς φιλόσοφος...* Einmal führt Spinoza den Philo ausdrücklich an, tract. th. pol. c. 10. Anfang, doch irrthümlich; über jene beiden Pſalmen findet ſich in den uns erhaltenen Schriften kein Wort (auch nicht bei Joſephus).

Digitized by Google

Dinge, müſſe ſich, nicht nur nach dem Daſeyn, ſondern auch weſentlich, unterſcheiden von jedwedem durch ſie Verurſachten. Gegenüber einem Bedenken verweiſt er epist. 66. kurz auf schol. u. coroll. prop. 25 eth. prt. 1; dort ſteht, daß die beſondern Dinge nichts ſind als Affectionen der Attribute Gottes, Spinoza will alſo darauf hinweiſen, daß zwiſchen dem Menſchen und Gott jener himmelweite Abſtand ſey wie zwiſchen dem endlichen Modus und der unendlichen Subſtanz, zweien Dingen, die ſich nicht vergleichen laſſen.

Und doch ſind dieſelben nach Spinoza, wie allbekannt, weſentlich eins, kann man ſagen und deshalb durch die grelle Beleuchtung der unverkennbaren Verſchiedenheit die Sache nicht vollſtändig erledigt halten, um ſo weniger, als Spinoza Gott mehrfach ausdrücklich Selbſtbewußtſeyn zuſpreche. An eben denſelben, an den jener 58ſte Brief gerichtet iſt, ſchreibe er ja bald darauf epist. 60: nemo negare potest, Deum se ipsum et caetera omnia libere cognoscere, et tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum se ipsum necessario cognoscere. Allein auch dies iſt nicht der Wortlaut Spinoza's, ſondern Ueberſetzung, ſo daß auf das potest kein Gewicht gelegt werden darf. Gewiß will er nur ex concesso argumentiren, um zu beweiſen, was er in den unmittelbar vorhergehenden Worten ausſpricht: Quod necessarium ac liberum duo contraria sunt (wie du behaupteſt), absurdum et rationi repugnans videtur. Es liegt hier nämlich derſelbe Fall vor wie in drei andern Briefen, aus denen man ganz mit Unrecht folgern würde, daß zu Spinoza's Gottesbegriff das Selbſtbewußtſeyn gehöre. Er ſchreibt nemlich 1671 an Orobio ep. 49: ego eodem modo statui omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi ac omnes statuunt ex Dei natura sequi quod se ipsum intelligit, quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi et tamen nemo concipit quod Deus fato aliquo coactus sed quod omnino libere tametsi necessario se ipsum intelligat. So gut als wörtlich gleichlautend findet ſich dieſe Stelle in einem Brief an Oldenburg um den Jahresanfang 1676, ep. 23, wieder. Indeſſen hier wie dort will Spinoza nicht ſowohl ſagen, daß gar Nie-

Digitized by Google

mand, auch er selbst nicht, in Abrede stelle, daß Gott sich selbst erkenne, als vielmehr nur dies, daß es bei der allgemein verbreiteten Ansicht, Gott erkenne sich selbst, doch Niemandem von allen Denen, welche diese Ansicht theilen, einfalle zu glauben, Gott sey demnach einem Schicksalszwange unterworfen. Lediglich auf die Unterscheidung zwischen Zwang und freier Nothwendigkeit kam es ihm auch in dem Brief an Schaller, von 1674, an, indem er sagte, epist. 62: Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se et absolute omnia libere intelligit quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur ut omnia intelligat. Vides igitur, so formulirt er seine Ansicht über die Freiheit, zu deren Erläuterung er auch hier auf das Erkennen verweist, das man sich aus Gott nicht wegdenken könne und das ihm doch nicht wider seinen Willen aufgezwungen sey, vides me libertatem non in libero decreto sed in libera necessitate ponere. So geht es denn nicht an, aus dieser mehrmals vorkommenden Argumentation die eigne Ansicht Spinoza's über das göttliche Selbstbewußtseyn zu erweisen. Ueberhaupt aber sind ein Paar Briefstellen, in denen jene Frage beiläufig berührt wird, nicht geeignet, gegen die Auseinandersetzung zu entscheiden, die in dem systematischen Werk ex professo gegeben ist.

Jedoch Spinoza's Ethik selbst lehrt, daß es in Gott Erkenntniß und Selbsterkenntniß giebt. Zwar was wir im Scholium zu prp. 3. prt. 2 lesen: prp. 16 prt. 1. ostendimus Deum eadem necessitate agere qua se ipsum intelligit b. e. sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur ut Deus infinita infinitis modis agat, dies ist auch nur wieder mit Anbequemung an jene herrschende Glaubensansicht gesagt, von der Spinoza in den besprochenen Briefstellen Ausgang nahm. Anders aber verhält es sich mit mehren andern Aussagen. Wir müssen, um diese Behauptung zu begründen, einige Sätze genauer durchnehmen.

Digitized by Google

Im coroll. prp. 8. part. 2 ſagt er: quamdiu res singulares non existunt nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum sive ideae non existunt nisi quatenus infinita Dei idea existit. Jede res alſo, ſchon bevor ſie exiſtirt, mit im Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge, und zwar in jedem der Attribute dieſer Allmöglichkeit. Erſt wenn etwas aus ihr in beſonderer Wirklichkeit erſcheint, tritt mit ſeinem körperlichen Daſeyn zugleich die Idee deſſelben und die Idee dieſer Idee auf, eine Idealität, die vorher ebenſowenig als die Körperlichkeit eine beſondere Exiſtenz hat. Ganz ohne Exiſtenz freilich iſt dasjenige, was keine beſondere Exiſtenz hat, darum nicht; es exiſtirt implicite: alles Ausgedehnte in der unendlichen Ausdehnung, jeder Gedanke im unendlichen Denken. Das wirkliche, aber nur unendliche Denken iſt die hier ſo genannte infinita Dei idea. Iſt dieſe nun aber ſelbſtbewußt? Darüber giebt ſchon die vorangegangene 3te Prop. deſſelben Theils Aufſchluß: ſie lautet: in Deo datur necessario idea tam eius essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur, d. h. mit andern Worten: tam omnium attributorum (quippe quae eius essentiam constituunt) quam eorum affectionum. Es iſt in Gott alſo auch das Denken in allen ſeinen Acten Object der Idee, alſo ſich ſelbſt objectiv. Dieſe Folgerung ſpricht dem. prp. 20 ib. aus: cogitatio attributum Dei est, adeoque (er beruft ſich dafür auf die oben angeführte Propoſition) tam eius [attributi cogitationis] quam omnium eius affectionum et consequenter mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Die idea cogitationis in Gott iſt die Vorausſetzung der idea mentis humanae in Gott. Im Schol. der folgenden Prop. erklärt er idea mentis durch ein hoc est als idea ideae, und ſagt, ſie ſey nihil aliud quam forma ideae quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur. Jeder Denkact wird unausbleiblich wieder Denkobject. Spinoza fährt unmittelbar fort: simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in

infinitum. (Vgl. tract. de intell. emend. p. 366 sq. *). Offenbar nimmt Spinoza an, daß kein Wissen stattfinden könne, ohne daß ein Wissen von diesem Wissen damit verbunden sey, behauptet, daß eine Idee a sich nothwendig einer Idee b objectivire, und diese Idee b einer Idee c, u. s. w. ohne Ende. Doch ist dies keine zeitliche Succession, sondern eine ewige Accession, die sich an jede Idee hängt. Dieser endlose Progreß ist ihm natürliche Folge der ersten Idee. Also knüpft sich derselbe auch an die in Gott befindliche Idee des göttlichen Wesens, welche von der Idee jedes besondern Dinges vorausgesetzt wird. Wir müssen deshalb in Spinoza's Sinn behaupten: datur necessario in Deo idea ideae Dei, mit andern Worten: es giebt in Gott Selbstbewußtseyn. Wollte man einwenden, jener Ideenzug a b c u. s. w. sey keine Beschreibung des Selbstbewußtseyns, so wäre es ausreichend zu antworten, daß Spinoza sie offenbar als eine solche giebt, indem er sagt scit s e scire u. s. w., und nur darauf kommt es hier an. Es fällt ihm nicht ein, die Thatsache, die für Descartes der unbezweifelbare Ausgangspunct der Philosophie war, in Abrede zu stellen. Die idea mentis humanae ist ein endliches Selbstbewußtseyn, die idea ideae Dei ist ein unendliches Selbstbewußtseyn. Und, ohne daß dies wäre, könnte jenes gar nicht seyn. Selbstbewußtseyn ist bei Spinoza durchaus nicht etwa nur ein endlicher Modus, sondern es war durch sein System entschieden gefordert, ein Selbstbewußtseyn an-

*) Dort wird die idea ideae auch als cognitio reflexiva bezeichnet. Wie dieser Ausdruck zu verstehen, geht aus Wendungen hervor wie folgende: mens ad cognitionem entis perfectissimi attendit sive reflectit, p. 368, und intellectus ad se reflectat, p. 385. Cognitio reflexiva quae est ideae entis perfectissimi praestantior erit cognitione reflexiva caeterarum idearum, p. 368. Vgl. 378. Die Spinozana I. S. 153 geäußerte Meinung, das eine quod sciam p. 367 sey zu streichen, nehme ich zurück. Und was die ebenda von mir berührte andere Stelle aus diesem Tractat p. 372 betrifft, so verweist mich H. Prof. Erdmann darauf, daß die Worte cuius natura existere implicat in dieser Fassung dasselbe werden bedeuten sollen, als die auf der vorhergehenden Seite stehenden cuius natura implicat contradictionem ut ea existat, also: es verwickle (in Widerspruch), daß sie in der Natur dasey. Vgl. dies implicare Cogit. metaph. 2, 1, 3. 12, 4 und implicantia ib. 1, 3, 3 und 8. Epist. 29, 2.

Digitized by Google

zunehmen, welches in den Wechsel der endlichen Modificationen nicht mit hineingezogen wird, sondern denselben ewig überragt.

Es ist also ebenso unbestreitbar, daß Spinoza Gott ein im menschlichen nicht aufgehendes, demselben jedoch gleichartiges Selbstbewußtseyn zuschreibt, als daß er andererseits in demselben Werke nicht minder bestimmt in Abrede stellt, daß Gott einen Intellect habe, wenn man darunter nicht etwas von dem menschlichen völlig Verschiedenartiges verstehen wolle. Die Lösung dieser Schwierigkeit können wir schon in den Worten des 27sten Briefes (1663) finden: intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero naturantem pertinere, und ganz ebenso dem. prop. 31. prt. 1. Eth.: ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri, indem wir uns daran erinnern, daß nur die letztere Gottes Wesen ist, während die erstgenannte in Gott ist, im Sinne des in alio esse, das von den modi gilt, für deren Existenz auch der Ausdruck in Deo dari gebraucht wird. In jenem schol. prp. 17. prt. 1. behauptet er nur, daß ein Verstand und ein Wille, die Gottes Wesen ausmachten, ganz verschieden seyn müßten von unserm Verstand und Willen, — natürlich: so verschieden wie die Attribute von den Modi. Denn nur die Attribute machen (nach ihrer Defin.) Gottes Wesen aus. In diesem ist keinerlei Thätigkeit, nur Vermögen *). Dei potentia est ipsa ipsius essentia, Eth. 1. prop. 34. vgl. dem. prop. 36. (auch Cogit. metaph. 1, 2, 2. 3. 2, 3. 6). Zuweilen braucht Spinoza daher den Ausdruck potentia für den ihm geläufigeren attributum, z. B. in dem gleichfalls schon angeführten schol. prp. 21. prt. 2: mentis idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Daher er denn auch den Beweis für jene oben von uns angeführte Proposition (die 3te des 2ten Th.): es muß in Gott eine

*) Hiergegen darf man nicht aus der Benennung causa sui argumentiren: Gott sey also andrerseits effectus sui, also sey in ihm die actio efficiendi. Vielmehr ist der Ausdruck causa sui lediglich nach der Definition aufzufassen. Also Gott heißt so, insofern jene seine Potenz, aber eben als Potenz, existirend gedacht werden muß.

Digitized by Google

Idee seines Wesens und alles des nothwendig daraus Folgenden geben, so führt, daß er auf die kurz vorhergegangene Proposition: cogitatio attributum Dei est sive Deus est res cogitans sich nur für die Aussage: Deus infinita infinitis modis cogitare potest beruft, und dann das nothwendig wirkliche Vorhandenseyn jener Idee aus einer andern Proposition folgert, nach welcher id quod in Dei potestate est, necessario est. Das Denkvermögen, sofern es Gottes Wesen ausmacht, denkt also noch gar nicht wirklich, weder anderes, noch sich selbst. Thätigkeit ist Modification des Vermögens und gehört deshalb nicht zum Wesen Gottes, sondern zur natura naturata, die freilich in Gott ist. Spinoza's Ansicht stellt sich nun so heraus. Es giebt in Gott selbstbewußten Verstand, aber er ist in Gott als in etwas Anderem. Es bleibt jedoch dabei, daß dieser Verstand weder der menschliche noch der irgend eines andern Endlichen, vielmehr die Voraussetzung alles endlichen Verstandes ist.

Um diese Mittelstellung des unendlichen Verstandes zwischen Gottes Denkkraft und dem endlichen Verstande richtig aufzufassen, ist es wichtig, sich Spinoza's Ansicht über die göttlichen Attribute klar zu machen.

In der Definition: Per Deum intelligo ens absolute infinitum h. e. substantiam constantem infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit bedeutet das Wort infinitus das zweite Mal nicht dasselbe wie das erste und dritte Mal. Ueber die Nothwendigkeit, verschiedene Bedeutungen dieses Wortes zu sondern, vgl. epist. 29. Daß jedes Attribut unendlich ist, sagt der Relativsatz; dagegen constantem infinitis attributis will sagen, daß die Substanz aus unendlich vielen Attributen besteht, infinita = innumera. Daß Spinoza mehr als zwei Attribute annimmt, ist in der Ethik selbst besonders deutlich aus sch. prp. 7. prt. 2 zu ersehen: sive naturam sub attributo extensionis sive sub attributo cogitationis sive sub alio quocunque concipiamus. Weiterhin: quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae seu causarum connexionem per solum cogitationis attributum

Digitized by Google

explicare debemus et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa quatenus infinitis constat attributis — jener Ausdruck der Definition. Vgl. eth. 1. dem. prp. 21. das mehrmalige in aliquo Dei attributo. Demgemäß iſt dann auch sch. 2. prp. 40. prt. 2. zu verſtehn, was er von der scientia intuitiva ſagt: hoc [tertium] cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; dies wiederholt er, mit dem quorundam, prp. 25. prt. 5. Er redet von der menſchlichen Erkenntniß; dem Menſchen aber ſind nicht alle göttlichen Attribute bekannt, vielmehr nur zwei von unendlich vielen. Epist. 60 ſchreibt er: notandum est quod non dico me Deum omnino cognoscere, sed me quaedam eius attributa, non autem omnia neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Er hält es aber überhaupt nicht für menſchenmöglich, mehr als jene zwei Attribute zu erkennen. Epist. 66 (1675) ſagt er: mentem humanam sive corporis humani ideam praeter haec duo nulla alia Dei attributa involvere neque exprimere, und weiter: ex his duobus attributis vel eorundem affectionibus nullum aliud Dei attributum concludi neque concipi potest. Atque adeo concludo mentem humanam nullium Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi. Auch in jenem Scholion zu prp. 7. prt. 2. iſt nicht vorausgeſetzt, daß wir mehr als zwei Attribute kennen, ſondern nur, daß wir Kunde vom Beſtehen mehrer haben, und im Allgemeinen aus dem Weſen des Attributs wiſſen, daß auch jedes der uns unbekannten, unabhängig von jedem andern Attribut, ſeine Modificationen hat. In der Definition des Attributs: id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens, ſoll das tanquam nicht etwa andeuten, daß der Subſtanz dieſe Attribute bloß vom Intellect beigelegt würden, ohne daß ihnen etwas außer dem Intellect

Digitized by Google

entſpräche*), oder auch nur irgend einen Zweifel an der Realität dieſer Erkenntniß oder ein Dahingeſtelltſeynlaſſen der Frage andeuten. Tanquam ſoll ein derartiges Verhältniß ausdrücken wie z. B. in dem angezogenen Scholion prp. 7. eth. 2: esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum tanquam causam proximam, et ille iterum per alium et sic in infinitum, potest percipi. Alſo das Wort tanquam jener Definition fordert die erſtgenannte Auffaſſung nicht, wenngleich es ſie zuließe, und von der Erkenntnißtheorie Spinoza's wird dieſelbe entſchieden zurückgewieſen. Und daß überhaupt die Wendung genommen iſt, Attribut als das zu beſtimmen, was der Intellect an der Subſtanz als ihr Weſen Conſtituirendes percipirt, ſtatt geradeswegs zu ſagen: Attribut ſey was das Weſen der Subſtanz conſtituire, kommt lediglich daher, weil mit der Sache ſelbſt zugleich der Name Attribut erklärt werden ſollte. Extensio, cogitatio cet. attributa sunt substantiae. Quis attribuit? Intellectus. At iure quidem, revera enim ad substantiam pertinent. Vgl. dem. zu prop. 19. und part. 2. prop. 7. schol. part. 4. prop. 4. (1663 beruft er ſich epist. 27 auf eine Definition, in der er zuerſt die Subſtanz als id quod in se est et per se concipitur beſtimmt hatte und dann geſagt hatte: Idem — alſo substantiam — per attributum intelligo nisi quod attributum dicatur respectu intellectus substantiae certam talem naturam tribuentis). Uebrigens ſcheint der Ausdruck id quod de substantia percipit auf Imperceptibles hinzuweiſen, auf die Subſtanz an ſich, als Subject dieſer Prädicate. Was nun den Intellect betrifft, von dem hier die Rede, ſo iſt der Ausdruck mit Recht unbeſtimmt gehalten, und durchaus nicht gleichbedeu-

*) alſo jener Ausdruck der Definition etwa gleich wäre mit quasi substantiae essentiam constitueret. Daß dies nicht ſeine Meinung iſt, läßt ſich auch aus sch. prp. 40. prt. 2 erkennen, wo er ſagt: ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc. Von dieſen imaginären Attributen, die er als Quaſiattribute bezeichnet, ſind jene infinita attributa Gottes grundverſchieden.

Digitized by Google

tend mit menschlichem Intellect, denn es giebt auch Solches, was dieser nicht percipiren kann und was doch Attribut ist, indem es von anderm Intellect percipirt wird. Daß es solchen nichtmenschlichen Intellect nach Spinoza geben muß, folgt schon aus dieser seiner Definition des Attributs; giebt es ihm unendlich viele Attribute und ist ihm ein jedes derselben aliquid quod intellectus percipit, percipirt aber der menschliche Intellect deren nur zwei, so muß es außer diesem noch andern Intellect geben, der andre Attribute als wir kennt. Daß dies in der That Spinoza's Ansicht ist, und wie er sich dies näher denkt, läßt sich besonders aus einem Briefe ersehn, der nur anderthalb Jahr vor seinem Tode geschrieben ist. In jenem schon mehrmals von uns angeführten Scholion zur 7ten Prop. des zweiten Theils der Ethik hatte er gesagt, daß jedes einzelne Ding unter allen Attributen stehe und in jedem dieser unendlich vielen Attribute eine und dieselbe Ordnung derselben Dinge sey. Mit ausdrücklicher Beziehung auf dieses Scholion fragt Tschirnhaus epist. 67, woher es denn komme, daß unsre mens das Ding, dessen Idee sie ist, obgleich dasselbe an so vielen Attributen Theil habe, doch nur unter dem der Ausdehnung fasse? Hierauf antwortet Spinoza epist. 68: Die den verschiedenen Attributen entsprechenden verschiedenen Ideen eines und desselben Dinges können nicht eine und dieselbe mens bilden, sondern bilden verschiedene mentes, welche, ohne irgend etwas mit einander zu thun zu haben, im infinitus Dei intellectus nebeneinander bestehen. Dies sey klar aus eth. 1. prp. 10; wo es heißt, daß jedes Attribut für sich begriffen werden muß. Aus dieser Aeußerung Spinoza's in Bezug auf die Einzeldinge ersieht man seine Anschauung vom Verhältniß des unendlichen Verstandes zu den unmodificirten Attributen. Die eine Substanz wird von dem einen Intellect unter unendlich vielen Attributen percipirt. Alle diese Perceptionen, die in dem Attribut der cogitatio beisammen sind, werden natürlich auch, wie jede Idee, wieder objectivirt, und so in die Einheit eines einzigen Selbstbewußtseyns gesammelt. Inhaltlich aber ist jedes Attribut nur seiner Perception bekannt. Wie dem mensch-

Digitized by Google

lichen Verstande die andern Attribute unbekannt sind, ebenso ist das der Ausdehnung andern Verständen unzugänglich. Hüben und drüben aber weiß man, daß es neben der eigenen noch fremde Welten giebt.

Aber woher denn weiß man dies? Was ist der Grund für die Annahme unendlich vieler Attribute? Sind nicht Ausdehnung und Denken die einzig möglichen? Vielmehr sind sie unmöglich die einzigen, antwortet Spinoza. Sein Beweis liegt in schol. prop. 10. eth. 1.: longe abest ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem, et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens quod constat infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Dieser Beweis lag schon 1663 vor, in welchem Jahr er ihn epist. 27. einem Freunde wiederholt, fast wörtlich so, wie wir ihn aus der Ethik mitgetheilt haben. In dieser findet sich a. O. nicht jene zweite demonstratio, die er im Briefe mit den Worten quam ego palmariam indico wiederholt, nämlich: quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset si ego chimaeram aut quid simile finxissem. Er meint: eine Chimaire, d. h. etwas, das sich selbst widerspricht (Cogit. metaph. l. c. 1, 2. c. 3, 3. 4), wird um so weniger etwas Wahres seyn und um so weniger existiren können, je mehr Attribute ich in ihr häufe. Nun finde ich aber, daß ich einer Substanz, je mehr Attribute ich ihr beilege, auch desto mehr Wahrheit und Existenz zuschreiben muß. Also widerspricht es der Substanz, als welche nothwendigerweise wahr und existent ist, durchaus nicht, mehre Attribute zu haben. Dies mag man als Beweis des Satzes, den der Freund bewiesen zu sehn wünschte, substantiam plura habere posse attributa, gelten lassen, keines-

Digitized by Google

wegs aber folgt daraus die Nothwendigkeit, der Subſtanz mehre Attribute beizulegen. Daher er dieſen Beweis an jener Stelle der Ethik mit Recht unterdrückt hat.

Derſelbe erſcheint auch in dem Tractatus de Deo nicht; nur jener andre tritt auch dort auf. 1, 2. p. 27. führt er ihn folgendermaßen. Er hatte geſagt, daß alle Eigenſchaften (proprietates = attributa, ſ. oben S. 78), die es in der Natur giebt, nur ein einziges Weſen und nicht verſchiedene Weſen ſeyen. Als erſten Grund dafür giebt er dieſen: „Weil wir ſchon früher gefunden haben, daß es ein unendliches und vollkommenes Weſen geben muß, unter welchem nichts andres verſtanden werden kann als ein ſolches, von welchem Alles in Allem (alles in allen) ausgeſagt werden muß. Nämlich: einem Weſen, welches einige Weſenheit hat, müſſen Eigenſchaften beigelegt werden, und je mehr Weſenheit man ihm zuſchreibt, deſto mehr Eigenſchaften muß man ihm auch zuſchreiben, und folglich müſſen, wenn das Weſen unendlich iſt, auch ſeine Eigenſchaften unzählig ſeyn (oneindig = infinitae)." Schon vorher p. 23 hatte er kurz bemerkt: „daß von der Natur Alles in Allem geſagt wird, und daß alſo die Natur aus unzähligen Eigenſchaften beſteht." Am vollſtändigſten iſt der Ausdruck in der ſpäteren Note zu Anfang deſſelben Kapitels, in welchem die beiden angeführten Stellen vorkommen. Er ſchließt dort p. 17: weil das Nichts keine Eigenſchaften habe, ein Etwas aber um ſo mehre je mehr es iſt, ſo müſſe das Vollkommene und Unendliche, welches Alles iſt, vollkommene, unendliche (d. h. unendlich viele) und alle Eigenſchaften haben. Im zweiten Theil der Appendix ſagt er p. 245: Wie die modi des Ausgebreiteten jedes ſein objectives Seyn, ſeine Idee, ſeine Seele habe, ebenſo habe jeder Modus aller unzähligen Eigenſchaften ſeine Seele (ziel, anima; was er ſpäter mens nennt). Noch einmal bemerkt er ebenda p 247, daß Seelen nicht allein die Ideen ſeyen, welche entſtehen aus der exiſtenten Körperlichkeit, ſondern auch diejenigen Ideen, welche entſtehen aus der Exiſtenz eines jeden Modus der übrigen Eigenſchaften. Da wir jedoch, fährt er fort, von den übrigen Eigenſchaften

Digitized by Google

nicht eine solche Kenntniß haben, wie von der Ausdehnung, so werde er sich zur Betrachtung dieser letzteren wenden, um das Wesen unserer Seele näher beschreiben zu können. Worin sich aber unsre Kenntniß der andern Eigenschaften von der Kenntniß der Ausdehnung und des Denkens unterscheide, sagt er in der Anm. zu Th. 1. Kap. 2. p. 11. 13: nur von diesen beiden wissen wir was sie sind, von den andern wissen wir nur daß sie sind. Bei der Annahme von nur zweien nämlich finden wir die Forderung nicht befriedigt, daß das vollkommenste Wesen unendlich viele haben müsse; in einer solchen Idee der Vollkommenheit aber offenbare sich uns objectiv das Daseyn jener unendlichvielen Eigenschaften selbst, — wir müßten denn geben können, was wir nicht haben. Sie sind uns also, so müssen wir ihn verstehn, von außen gegeben. Ob Spinoza damals schon dafür gehalten habe, daß es dem Menschen nicht möglich sey, mehr als jene zwei Eigenschaften zu erkennen, ist aus dem Wortlaut des Tractats nicht zu entscheiden. Man möchte annehmen, er habe die Kenntniß des Wesens von mehr Eigenschaften uns nicht unerreichbar geglaubt, wenn man an eben jener Stelle p. 11 liest, daß wir in der Natur bisher (tot noch toe; derselbe Ausdruck steht auch ein Paar Zeilen vorher in demselben Sinne) nicht mehr als zwei habe finden können, und Anm. 1. zu 1, 7 liest: daß von allen jenen bisher (tot noch toe) nur zwei ihrem Wesen nach bekannt sind, ist wahr. Allein diese letztere Wendung läßt sich so an, als ob er nur zugebe was andre behaupten, und 2, 19. p. 183 sagt er ausdrücklich: Es steht zu bemerken, daß in uns nichts ist ohne daß wir das Vermögen (mogelykheid) hätten, uns desselben bewußt zu seyn, so daß wir, wenn wir in uns nichts anderes vorfinden als Wirkungen der denkenden und die der ausgedehnten Sache, dann auch mit Sicherheit sagen mögen (moogen), daß in uns nichts weiter ist. Daß er hier nemlich meint, der menschliche Verstand habe die Sache nach bestem Vermögen bereits gründlich untersucht und eben nur jene beiden Eigenschaften gefunden, erhellt aus dem unmittelbar Folgenden: Um denn nun klar die Wir-

Digitized by Google

kungen dieſer beiden zu verſtehn, ſo werden wir zuerſt eine jede derſelben allein und darnach beide zuſammen vornehmen. Ob übrigens Spinoza's Beweis a priori für eine unendliche Vielheit göttlicher Attribute richtig iſt, laſſen wir hier ebenſo dahingeſtellt wie die Unterſuchung, ob er Recht hat, Ausdehnung und Denken als die beiden einzigen Attribute anzuſehn, die wir a posteriori finden können.

Indem wir nun den Ort, den nach Spinoza der unendliche Verſtand in der Stufenfolge des Seyenden einnimmt, näher beſtimmen, bleiben wir zuerſt bei dem Tractatus de Deo ſtehn, deſſen Auseinanderſetzungen auch in dieſer Hinſicht für die uns in ſpäteren Schriften des Philoſophen längſt vorliegenden von Intereſſe ſind. Naturende Natur (wie es der holländiſche Text ausdrückt) nennt er ein Weſen, das wir durch ſich ſelbſt, ohne etwas anderes dazu nöthig zu haben, verſtehn, und dies iſt Gott; „wie auch die Thomiſten hierunter Gott verſtanden haben, doch war ihre natura naturans ein Weſen, wie ſie es nannten, außer allen Subſtanzen.“ Die „genaturte Natur“ ſey erſtens eine allgemeine, die in allen den Weiſen beſtehe, die von Gott unmittelbar abhangen, zweitens eine beſondere, beſtehend in allen den beſondern Dingen, die von den allgemeinen Weiſen verurſacht werden. „Was nun“, fährt er im folgenden Kapitel 1, 9 fort, „die allgemeine genaturte Natur angeht, oder die Weiſen oder Geſchöpfe, die unmittelbar von Gott abhangen oder geſchaffen ſind, ſo kennen wir deren nicht mehr als zwei, nämlich die Bewegung im Stoff (stof) und den Verſtand in der denkenden Sache; und ſagen wir von denſelben, daß ſie von aller Ewigkeit geweſen ſind nnd in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben werden.“ Von denjenigen Werken, die er unmittelbar geſchaffen hat, als da iſt die Bewegung (hier ſteht roering ſtatt des ſonſtigen beweging) im Stoff u. ſ. w., iſt Gott causa principalis, während in den beſondern Dingen die minus principalis auftritt (1, 3. n° 5); er iſt die nächſte Urſache für die unendlichen und unveränderlichen Werke, die von ihm unmittelbar geſchaffen ſind, die letzte aber gewiſſermaßen von allen Dingen. Uebrigens iſt mit der Neu-

Digitized by Google

nung der Bewegung die unmittelbare Modification des Stoffes nicht vollständig bezeichnet; es ist noch die Ruhe hinzuzunehmen, von der er ausdrücklich bemerkt, daß sie „kein Nichts" sey, nicht etwas bloß Negatives. Ausdehnung und Ruhe sind ihm zwei, und zwar die beiden einzigen unmittelbaren Weisen der Ausdehnung; jedes körperliche Ding ist eine bestimmte Proportion dieser beiden. p. 91. 185. 189. 247. 249. Andererseits nun „die allerunmittelbarste Modification der Eigenschaft, die wir Denken nennen, hat objectiv in sich das förmliche Wesen aller Dinge... Und da die Natur oder Gott ein Wesen ist, dem unendlich viele Eigenschaften gehören, worin die Wesen aller geschaffnen Dinge befaßt sind, so ist es nothwendig, daß davon im Denken eine unendliche Idee hervorgebracht wird, welche in sich objectiv die ganze Natur befaßt, sowie dieselbe thatsächlich in sich ist... Alle die übrigen Modi, als Liebe, Begierde, Freude u. s. w. haben ihren Ursprung von dieser ersten und unmittelbaren Modification... Woraus klar zu schließen ist, daß die natürliche Liebe, die in jedem Ding ist, zur Bewahrung seines Körpers, keinen andern Ursprung haben kann als von der Idee oder dem objectiven Wesen, welches von dem betreffenden Körper in der denkenden Eigenschaft ist." Append. Th. 2. p. 241. 243. Diese beiden unmittelbaren Schöpfungen Gottes nennt er in jenem Kap. 1, 9, welchem wir schon einiges entnahmen, Söhne Gottes. Dadurch, daß er nur die Bewegung, wie wir sahen, dort namhaft macht, nicht auch die Ruhe, wird bei dieser vorläufigen Parallelisirung, bei welcher es darauf ankam, recht einfache Verhältnisse vorzuführen und dieselben dem gewöhnlichen Vorstellungskreise zu nähern, die einheitliche Bezeichnung auch der unmittelbaren Ausdehnungsschöpfung als Sohn erträglich. Er sagt von der Bewegung, sie sey filius, opus sive effectus, unmittelbar von Gott geschaffen, und gleicherweise vom Verstande: „Dieser ebenso sehr als jene [die aber doch, möchte man sagen, als der ältere Zwilling erscheint] ist filius, opus sive immediata creatura Dei, von aller Ewigkeit und in alle Ewigkeit unver-

Digitized by Google

ändert bleibend *). Seine Eigenschaft ist nur Eine, nämlich: Alles klar und unterschieden zu allen Zeiten zu verstehn. Woraus ein unendliches oder allervollkommenstes und unveränderliches Genügen hervorgeht, welches nicht unterlassen kann, das zu thun was es thut." Unter dieser Thätigkeit kann keine andre gemeint seyn als die Hervorbringung endlicher Modi; dieselben werden also zurückgeführt auf des Unendlichen volle Genüge in sich. Auf den intellectuellen Gottessohn kommt Spinoza noch ein Paar mal zurück. 2, 22. Note 1. bemerkt er, „daß der unendliche Verstand, den wir Sohn Gottes nannten, von aller Ewigkeit in der Natur seyn muß, weil, da Gott von Ewigkeit gewesen ist, auch seine Idee von Ewigkeit in der denkenden Sache oder in ihm selbst seyn muß, welche Idee objectiv mit ihm selbst übereinkommt." Und Anhang Th. 2. p. 245 f., dieser Sohn habe in sich das objective Wesen aller Dinge, sonder zu nehmen oder zu geben (etwa sine subtractione vel additione; es kommt nie etwas davon oder dazu). Denn die Modificationen seyen, auch ohne daß sie existiren, in ihren Eigenschaften inbegriffen, und könne in keiner Idee etwas besondres seyn, das nicht in der Natur wäre. Und in Gottes unendlichem Verstand sey keine Substanz, seyen keine Eigenschaften, keine Dinge außer denen, die förmlich in der Natur sind (1, 2. n° 4 und zu 4). Auch nur eine Idee vom Wesen einer Substanz, die in der Natur nicht existirte, im unendlichen Verstand zu setzen, sey unmöglich; so sehr gehöre es zum Wesen einer Substanz, zu existiren (Append. prop. 4). Was die endlichen Dinge als Objecte des unendlichen Verstandes betrifft, so ist in ihnen nicht nur das Ganze aller möglichen, ganz abgesehen von ihrer Existenz, inbegriffen, sondern er kennt auch jedesmal die Gesammtheit aller jeweilig existirenden. Hierüber spricht sich die folgende Stelle aus. „Das substantielle Denken, weil es nicht beschränkt seyn kann, ist unendlich, vollkommen in seiner Art und eine Eigen-

*) Cogit. metaph. 2, 10, 12 wurde behauptet, der ewige Sohn Gottes sey kein Geschöpf.

Digitized by Google

ſchaft Gottes. Ein vollkommenes Denken muß eine Kenntniß oder einen modus cogitandi haben von jedwedem exiſtirenden Dinge, ſowohl von Subſtanzen als von Modi, nichts ausgenommen. Wir ſagen: exiſtirenden, weil wir hier nicht reden von einer Kenntniß oder Idee u. ſ. w., die die ganze Natur aller Weſen kennt, wie dieſelben eingeſchloſſen in ihrem [gemeinſamen] Weſen liegen, ohne deren Sonderexiſtenz, ſondern nur von den Kenntniſſen oder Ideen u. ſ. w. der beſondern Dinge [genit. obiect.], die jedesmal daſind." Dieſe Kenntniß oder Idee u. ſ. w. des beſondern Dinges, welches ins Daſeyn tritt, ſey die Seele von jenem beſondern Dinge (Th. 2. praefat. Anm. n° 3 — 6). Demzufolge machen die geſammten Seelen des jedesmal Exiſtirenden den jedesmaligen vollkommenen Verſtand aus, ſofern derſelbe auf das endliche Exiſtirende bezogen iſt. Unſre Seele, ſagt er, iſt mit Gott vereinigt und ein Theil der unendlichen Idee, die aus Gott unmittelbar entſpringt (Schluß des Anhangs). Unſre ewige und beſtändige Fortdauer liegt in unſrer Theilnahme an dem „wahren Verſtand" und deſſen „ewigen Producten", unter welchen er, wie die S. 107. 108 von uns angeführten Stellen beweiſen, Liebe, Begierde, Freude, Genüge meint. „Wenn ich", ſagt er weiter, „durch meine Vereinigung mit Gott in mir wahrhafte Ideen hervorbringe, und dieſe Dinge meinen Nächſten kund gebe, damit ſie gleiches Heiles mit mir theilhaftig ſeyen, ſo entſteht hierdurch in ihnen eine gleiche Begierde wie in mir, und iſt ihr Wille und der meine einer und derſelbe, und machen wir ſo eine einzige Natur aus, die in Allem übereinkommt" (2, 26. conclus. 3 sq.). Je weniger Endlichkeit, deſto beſſer, deſto unſterblicher. Wenngleich übrigens an Stellen, wie dieſe, Gott als der erſcheint, der den Verſtand hat, ſo wird doch wiederum anderswo vorausſetzt, daß nicht eigentlich ihm der Verſtand zukomme, wie wo es heißt: Wäre eine andre Natur als die jetzige geſchaffen worden, ſo müßte Gott, nach Anſicht jener, die ihm Willen und Verſtand zuſchreiben, einen andern Willen und Verſtand gehabt haben, als er jetzt hat, was wegen Gottes Unveränderlichkeit ungereimt ſey (1, 4. p. 61). Der Verſtand

Digitized by Google

iſt geſchaffen, iſt alſo nicht Gott, nur gleichſam Sohn Gottes; aber auch das Geſchaffene iſt nur Modification der Subſtanz, alſo modificirte Gottheit.

Wenden wir uns nun zu den andern Schriften Spinoza's. Wir finden hier über die vorliegende Frage unter zum Theil veränderten Namen weſentlich dieſelbe Anſchauung. Die vollſtändigſte Ueberſicht der Stufenfolge alles Exiſtirenden gewinnen wir aus Eth. 1. prop. 21 — 23 mit den Demonſtr. Allem zu Grunde liegt die Subſtanz mit ihren Attributen. Daraus folgen unmittelbar modi unendlichen Weſens und aus dieſen eine andere, vermittelte, Modalität gleichfalls unendlichen Weſens. Drittens folgen die endlichen modi. Daß der Gedanke der modi infiniti mediati nicht erforderlich iſt, um überhaupt modi finiti zu denken, ſondern daß jene ebenſo für das Gebiet des Endlichen nur ſecundäre Bedeutung haben werden, wie in dem des Unendlichen, darf man ſchon aus der Art vermuthen, wie ſie im Scholion zur 28. Prop. ganz übergangen werden. Spinoza ſagt dort: Quum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, [et] mediantibus his primis [quaedam *)] quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt, hinc sequitur 1. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima... Sequitur 2. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa ut scilicet has ab iis quae immediate produxit, vel potius quae ex absoluta eius natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus quae cum effectu nullo modo coniuncta est; at omnia, quae sunt, in Deo sunt et a Deo ita dependent ut sine ipso nec esse nec concipi possint. Die res mediatae ſind hier nur die finitae, die infinitae heißen hier

*) Ein dem erſten quaedam entſprechendes zweites Subject muß offenbar ergänzt werden, und eben quaedam konnte gerade hier leicht genug ausfallen wegen des unmittelbar folgenden quae tam —. Daß nicht etwa eine ganze Erwähnung der modi infiniti mediati verloren gegangen, dürfte aus den nur zwei gezogenen Conſequenzen erhellen.

Digitized by Google

ihnen gegenüber sämmtlich schlechtweg immediatae. Aus Veranlassung dieser unbestimmt genug gehaltenen Auseinandersetzungen bat Tschirnhaus, der die Ethik in Händen hatte, 1675 durch Schaller den Vf. (epist. 65): eorum, quae a Deo immediate producta sunt, quaeque mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. Er fügt hinzu: Prioris generis cogitatio ac extensio, posterioris vero intellectus in cogitatione, motus in extensione esse videntur. Diese Auffassung war nun freilich irrig, die Attribute sind überhaupt keine Producte und Folgen Gottes. Spinoza antwortet Schallern: Exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius universi quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide schol. lemmatis 7. ante prop. 14. ethic. part. 2. Aus diesem Scholion ist ganz deutlich, daß unter dieser facies totius universi die summa summarum aller successiv existenten modi finiti verstanden werden muß. In derselben sind die res sowohl als extensae wie auch als cogitantes befaßt. Diese beiden hier selbstverständlichen Seiten hält Spinoza in seiner Erläuterung über die unmittelbaren Hervorbringungen Gottes ausdrücklich auseinander. In der Ausdehnung nennt er Bewegung und Ruhe. Diese also haben wir als modi infiniti immediati anzusehen; es ist sowohl eine quies infinita als ein motus infinitus gemeint (wozu vgl. Cogit. metaph. 2, 11, 2: diximus Deum eandem quantitatem motus in natura conservare. Quare si ad totam naturam materiae attendamus, illi nihil novi accidit), und beide sind unmittelbare Wirkungen Gottes, durch deren Vermittlungen die endlichen Dinge erst möglich werden. Im folgenden Jahre schreibt er an Tschirnhaus (epist. 72): Die Mannichfaltigkeit der Dinge aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung abzuleiten, sey unmöglich, daher Materie von Carteſius schlecht durch Ausdehnung definirt werde (nach Spinoza's princ. Cartes. 2. prp. 2: corporis s. materiae natura in sola extensione consistit); jene Mannichfaltigkeit der Dinge müsse erklärt werden durch ein Attribut, wel-

Digitized by Google

ches ewiges und unendliches Wesen ausdrücke. Indem er hinzufügt: Vielleicht könne er später einmal mit Tschirnhaus deutlicher darüber reden, bis jetzt sey er nicht dazu gekommen, etwas darüber ordine disponere, so meint er sicher nicht, die Sache sey ihm selbst noch unklar — ein Paar Monate vor seinem Tode —, sondern nur, er sey durch Krankheit oder sonstige Abhaltungen verhindert worden, etwas Ausführlicheres für den Freund aufzusetzen, den er deshalb auf mündliche Besprechung vertröstet. Uebrigens ist auch so schon klar genug, was er will. Es möchte jemand einwenden: Aber ein solches Attribut, welches ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist ja eben die Ausdehnung, nach Eth. 1. Def. 6. Gewiß, aber die Cartesische Ausdehnung ist kein solches Attribut, in welchem das ganze ewige und unendliche Wesen alles betreffenden Endlichen schon liegt und welchem dieses deshalb ohne Weiteres auch entfolgt. Cartesius wußte (woran epist. 71 erinnert hatte) die Mannichfaltigkeit der Dinge nur dergestalt aus der Ausdehnung abzuleiten, daß er annahm, diese sey von außen durch Gott in Bewegung gesetzt. Spinoza stimmt mit Cartesius soweit überein, daß auch er die Ableitung der Dinge aus der bloßen Ausdehnung für unmöglich erklärt und gleichfalls die Bewegung als Mittelglied einschiebt. Abweichend aber von ihm sieht er die Bewegung nicht als durch göttliches Eingreifen veranlaßt, sondern als nothwendigen ersten modus der Ausdehnung an. Nicht die bloße Ausdehnung, sondern die Ausdehnung unter dem Modus Bewegung und Ruhe ist die Materie Spinoza's. Die Begriffsbestimmung durch Descartes, wonach Materie oder Körper nur Ausdehnung, tadelt er, weil der Körper mehr als Ausdehnung enthalte, also noch etwas übrig bleibe, wenn man die Ausdehnung wegdenke. „Aus der Ausdehnung, wie sie Cartesius faßt", schreibt er demselben Freunde ein Paar Monate früher (epist. 70), „nemlich als ruhende Masse, ist es unmöglich die Existenz der Körper zu beweisen. Denn die ruhende Materie wird, so viel an ihr ist, in ihrer Ruhe bleiben und zur Bewegung nur durch eine stärkere äußere Ursache erregt werden." Was übrigens Spinoza unter einer mala definitio

Digitized by Google

versteht, entwickelt er epist. 27. — Mit der Nothwendigkeit, mit welcher aus dem Attribut der Ausdehnung die unendliche Bewegung und Ruhe folgt, mit derselben Nothwendigkeit folgt aus dem Attribut des Denkens der unendliche Verstand. (Vgl. auch cor. 2. prp. 32. prt. 1). Diesen nennt Spinoza dem Freunde als modus infinitus immediatus in cogitatione. Und zwar nennt er hier den intellectus absolute infinitus. Das absolute infinitum steht gegenüber dem in suo genere infinitum, vgl. Eth. 1. def. 6. c. expl., wo Substanz und Attribut so unterschieden werden. Aber auch jedes Attribut ist absolut, gegenüber seinen Modificationen, z. B. redet er dem. prop. 31. prt. 1. von der absoluta cogitatio gegenüber dem intellectus als certus tantum modus cogitandi. Innerhalb eines bestimmten Attributs kann nun noch wieder ein bestimmter unendlicher Modus als absolute infinitus bezeichnet werden. Dem intellectus absolute infinitus steht intellectus in suo genere infinitus gegenüber. Nämlich jedes der unendlichvielen Attribute ist objectiv für einen unendlichen Verstand, und sämmtliche Attribute sind Objecte des schlechthin unendlichen Verstandes. Nur dieser also hat die vollständige idea Dei, die ein Nebeneinander aller Attribute als objectiver ist. Nothwendig aber hat der Intellect auch eine Idee von dieser Idee u. s. w., hat also Selbstbewußtseyn. Dasselbe ist eine nothwendige Folge der Perception dessen, was nicht er ist (vgl. Eth. 2. prop. 23). Er hat zugleich, wie klar ist, eine idea implicita omnium modorum infinitorum et finitorum. Natürlich auch eine ewige explicita der nothwendig existirenden unendlichen. Außerdem eine zeitliche der endlichen Modi. Eth. 1. prop. 16: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. Es folgen infinita, sofern es infinita attributa gibt und jedes der Attribute seine Folgen hat, und zwar jedes Attribut infinitis modis. Mit Beziehung auf diese Prop. sagt er am Schluß des ersten Theils der Ethik: ipsius (nämlich Dei) naturae leges adeo amplae fuerunt ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt pro-

ducenda ut prop. 16. demonstravi. Das aliquo weiſt auf eine Mehrzahl von unendlichen Intellecten hin (vgl. alicuius attributi prop. 21): alles, was nur von irgend einem unendlichen Verſtand in irgend einem Attribut vorgeſtellt werden kann, iſt von Gott hervorgebracht. Das possunt läßt, ſcheint es, durchblicken, daß Spinoza an das Succeſſive der idea explicita modorum finitorum existentium denkt, welche mit dieſen ſtetig wechſeln muß. Vgl. epist. 15 (1665): quod ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi illi quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo ac natura, eius nimirum ideatum. Was alſo uns Menſchen betrifft, ſo nimmt ein jeder von uns, ſofern er Verſtand hat, Theil an einem unendlichen Verſtande, nämlich demjenigen, mit welchem außer der Idee des Denkens nur noch die der Ausdehnung verbunden iſt. Apparet, ſagt er Eth. 5. schol. prop. 40. mit Berufung auf prt. 1. prop. 21, von der wir vorher ſprachen, quod mens nostra (das heißt: uniuscuiusque nostrum), quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit (d. h. pars aeterni et infiniti intellectus), qui alio aeterno cogitandi modo (oder alia eiusdem infiniti intellectus parte) determinatur, et hic iterum ab alio et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Ebenſo coroll. prop. 11. part. 2: mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Der ſo conſtituirte unendliche Intellect iſt nicht der absolute infinitus, denn zu dieſem gehören außer den mentes humanae auch ſämmtliche den übrigen Attributen entſprechende Ideen, die wir nicht haben, ſondern nur ein intellectus in suo genere infinitus, ſo daß jene Worte ſo zu verſtehen ſind, als ſtünde da: Dei aeternum quendam et infinitum intellectum. Zu den eben angeführten beiden Stellen, nach welchen, unbeſchadet jener andern Erklärung, daß der menſchliche Verſtand einem göttlichen nur homonym ſeyn könne, die mens humana am intellectus Dei participirt, ſetzen wir noch die ſich auf eine derſelben berufende dem. prop. 40. part. 2:

Digitized by Google

quum dicimus, in mente humana ideam sequi ex ideis quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11 huius) quam quod in ipso divino intellectu detur idea cuius Deus est causa, non quatenus infinitus est nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est, sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit. Durch die Theilnahme am Verstande ist der Mensch ewig. Pars mentis aeterna est intellectus, illa autem, quam perire ostendimus, est imaginatio, heißt es Eth. 5. coroll. prop 40, ungeachtet prop. 13. part. 3. bewiesen war: obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Es ist wohl klar: der unendliche Intellect liegt weder in des Menschen noch in Gottes Wesen, sondern ist ein Mittelwesen zwischen beiden; doch ist er Gottes und ist des Menschen, ist Gott und Mensch. Das Quatenus gleicht Alles aus.

Daß übrigens Spinoza den unendlichen Verstand und die Bewegung nebst Ruhe in jenem Briefe nur als Beispiele unmittelbarer Modi anführt, beruht darauf, daß sie zwar die einzigen in Denken und Ausdehnung sind, aber neben diesen beiden unzählige andere Attribute bestehn, welche ebenso, wie sie nach Spinoza's Ansicht (s. oben S. 104) endliche Modi haben, der Analogie gemäß auch unendliche haben müssen. Freilich waren, da wir diese nicht kennen, die genannten der Ausdehnung und des Denkens auch die einzigen, die genannt werden konnten. Ebenso meint er die facies totius universi als die uns bekannte, die eben auch nur ein Beispiel ist, freilich wiederum das einzige uns zugängliche, aus den zahllosen Welten, die es giebt.

Noch bleibt uns eine Frage in Bezug auf die im Uebrigen hinlänglich erläuterte Stufenfolge der Wesen, wie sie prop. 21 f. des 1ſten Theils der Ethik aufgestellt war. Nämlich: Was hat sich Spinoza dort unter den vermittelten, doch aber unendlichen und ewigen Modi gedacht? Wir verweisen auf den Schluß der Ethik prop. 27, wonach aus der dritten und höchsten Erkenntnißart, welche (nach prop. 25) von der adäquaten Idee gött-

Digitized by Google

licher Attribute ausgeht, die höchste Freude und Zufriedenheit folgt. Diese summa acquiescentia ist ein unendlicher, aber secundärer Modus. Wir fanden ihn oben (S. 108) schon im Tract. de Deo als das den Intellect, diesen Gottessohn, begleitende vollkommenste Genügen. Ebenso aber, wie er in jenem Scholion der Ethik, auf welches sich die ausführlich von uns besprochene Briefstelle bezieht, die vermittelte Natur gewisser unendlicher Modi außer Ansatz läßt (oben S. 110), so rechnet er dieselben auch in jenem Tractatus mit zu den unmittelbaren, indem er der Liebe, Begierde, Freude den Verstand als „allerunmittelbarsten" Modus an die Spitze stellt. Eth. 1. dem. prp. 31, wo neben dem Intellect reliqui modi cogitandi erwähnt, und cupiditas und amor beispielsweise genannt werden, zeigt noch dieselbe Anschauung wie der Tract. de Deo mit seiner Erwähnung der „übrigen Modi, als Liebe, Begierde, Freude", die „ihren Ursprung von dieser ersten Modification haben" (oben S. 107). Natürlich nahm Spinoza an, daß in Beziehung auf jedwedes Attribut der betreffende Intellect solche secundäre unendliche Modi vermittle.

Schließlich dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß so wenig der unendliche wie der endliche Intellect bei Spinoza als Vermögen aufgefaßt seyn will; er sagt schol. prop. 31. prt. 1. ausdrücklich, daß er vom intellectus actu rede, nicht als ob er zugestehe, daß es intellectus potentia gebe, sondern um alle Confusion abzuwehren und zu erkennen zu geben, daß ihm intellectus nichts anderes als ipsa intellectio sey. Sofern der Intellect nicht die Verstandesthätigkeit selbst, sondern eine Fähigkeit (facultas) seyn soll, ist ihm derselbe etwas, das außer dem Denken darüber nicht existirt. Als bloße Abstractionen erscheinen ihm überhaupt sämmtliche Allgemeinvorstellungen und Begriffe. Auch im Tract. de Deo tritt diese Auffassung schon ganz klar hervor. Auf den Einwurf, den man der Prädestinationslehre mache: wie es denn möglich sey, daß Gott, von dem behauptet werde, er sey höchstvollkommen und der einzige Ursacher, Bestimmer und Vorsorger von Allem, doch zuließe, daß nichtsdestoweniger überall solche Verwirrung in der Natur zu sehn? erwidert Spinoza

Digitized by Google

(1, 6): „Daß Verwirrung in der Natur sey, kann mit Recht nicht behauptet werden, in Anbetracht dessen, daß Niemandem alle Ursachen der Dinge bekannt sind, um darüber urtheilen zu können. Uebrigens entspringt dieser Einwurf aus der Unkunde, daß man allgemeine Ideen aufgestellt hat, mit denen sie meinen, daß die besondern Dinge, um vollkommen zu seyn, übereinkommen müssen. Diese Ideen, nehmen sie dann an, seyen in Gottes Verstand, und so geschah es, daß viele der Anhänger Plato's gesagt haben, diese allgemeinen Ideen, wie animal rationale u. dgl., seyen von Gott geschaffen. Und obschon die Aristoteliker sagen, daß diese Dinge keine realen, sondern nur Gedankenwesen sind, so werden sie dennoch von jenen häufig als Dinge angesehn, wie sie klar ausgesprochen haben, daß seine Vorsorge sich nicht über die besondern Dinge, sondern nur über die genera erstrecke, z. B. habe Gott nicht Vorsorge gehabt über den Bucephalus u. s. w., sondern nur über das ganze genus Pferd. Sie sagen auch, daß Gott keine Wissenschaft habe von den besondern und vergänglichen Dingen, wohl aber von den allgemeinen, die nach ihrer Meinung unvergänglich sind. Doch wir haben dies mit Recht bei ihnen als Unwissenheit anzusehn, da nur alle besondern eine Ursache haben, und nicht die allgemeinen, weil die Nichts sind, Gott also Ursach und Vorsorger allein von den besondern Dingen ist [Cogit. metaph. 2, 7, 5]. Diese müßten, um übereinzukommen mit einer andern Natur [mit dem genus], nicht können übereinkommen mit ihrer eignen [individuellen] Natur, und folglich nicht seyn was sie in der That sind. Z. B. wenn Gott alle Menschen so geschaffen hätte wie den Adam vor dem Fall, so hätte er dann auch nur Adam und keinen Petrus oder Paulus geschaffen, während es im Gegentheil in Gott die rechte Vollkommenheit ist, daß er allen Dingen von den geringsten zu den größten ihre Wesenheit giebt, oder, besser gesagt, daß er Alles vollkommen in sich selbst hat." Ganz im Sinne dieser Ausführung beurtheilt Spinoza die Annahme eines Willens, eines Verstandes im Menschen. „Weil der Mensch jetzt diesen und dann einen andern Willen hat, so macht er daraus in seiner

Seele einen allgemeinen Modus, den er den Willen nennt, wie er aus der Idee dieſes und jenes Menſchen eine allgemeine Idee Menſch macht. Fragt man nun, warum der Menſch dies oder das will? ſo iſt die Antwort: weil er einen Willen hat. Doch da der Wille, im Unterſchied vom Dies oder Das Wollen, nur ein Modus des Denkens iſt, und nicht etwas Reales, ſo kann von ihm auch Nichts verurſacht werden, denn aus Nichts kommt Nichts" (2, 16). Ebenſo ſagt im zweiten Dialog (p. 45) Theophilus, der Spinoza's Anſicht vertritt: „aus allen Ideen, die ein Jeder hat, machen wir ein Ganzes, oder, was daſſelbe iſt, ein Gedankending (ens rationis), das wir Verſtand nennen", und iſt zu beachten, daß es die Ratio iſt, welcher er, am Schluß des erſten Dialogs, die Worte in den Mund legt, ſie nenne den Verſtand die causa immanens ſeiner Begriffe, und wiederum, ſofern er aus dieſen beſtehe, ein Ganzes. (Cogit. metaph. 1, 18 bemerkt er, daß ein ens rationis, obgleich es, extra intellectum geſucht, ſich als merum nihil erweiſe, doch als modus cogitandi ein ens reale ſey). Dieſelben Grundſätze in Bezug auf die Seelenvermögen zeigen ſich in der Ethik. Nachdem bewieſen, daß die mens keine absoluta sive libera voluntas habe, bemerkt er schol. prop. 48. prt. 2, daß es in ihr ebenſowenig eine facultas absoluta zu verſtehen, zu begehren, zu lieben u. ſ. w. gebe. Unde sequitur has et similes facultates vel prorsus fictitias vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia quae ex particularibus formare solemus; adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant ac lapideitas ad hunc et illum lapidem vel ut homo ad Petrum et Paulum. Nachher heißt es: demonstravimus has facultates notiones esse universales quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur. Die Unterſcheidung zwiſchen dem prorsus fictitium und dem ens metaphysicum weiſt darauf hin, daß die notio universalis ihren guten Grund in dem vorfindlich Gemeinſamen hat, während es unberechtigt iſt, daſſelbe als ein Vermögen zu denken. Derartige facultates ſind nicht bloß fictitiae, ſondern

Digitized by Google

prorsus fictitiae, sofern fingere, mit formare gleichbedeutend, auch von dem Bilden der Vorstellung des Allgemeinen gebraucht werden kann. Vgl. auch ad prim. obiect. im Schlußscholion des 2ten Th.: Ostendimus voluntatem ens esse universale sive ideam qua omnes singulares volitiones h. e. id quod iis omnibus commune est explicamus. Quum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno ac de pluribus ac de infinitis individuis dicitur. Weiterhin bemerkt er ebenda: his puto me ad tertiam etiam obiectionem respondisse, nempe quod voluntas universale quid sit quod de omnibus ideis praedicatur, quodque id tantum significat quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cuius propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea et hac ratione tantum in omnibus eadem, sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere, nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt ac ipsae ideae. Bald darauf fügt er hinzu: hic apprime venit notandum quam facile decipimur quando universalia cum singularibus et entia rationis cum realibus confundimus. Uebrigens sind nach dem Sprachgebrauch der Ethik die facultates volendi, intelligendi cet. nicht entia rationis, sondern imaginationis. Er entwickelt im sch. 1. zu prp. 40 des 2ten Th., daß die universalia wie homo, equus, canis, aus der Unfähigkeit der mens entstehn, alle den Körper afficirenden ähnlichen Bilder, d. h. überhaupt: Eindrücke, zugleich festzuhalten, weshalb sie bei zu großer Häufung nur das, worin dieselben übereinstimmen, imaginire (imagines sind corporis affectiones, imaginationes sind ideae, sch. prp. 17. prt. 2. sch. prp. 49. eiusd.). Auch die termini transscendentales, wie ens, res, aliquid [die Scholastik zählte dazu noch unum, verum, bonum, auf welche drei man dann auch jene reducirte; vgl. Cogit. metaph. 1, 6], sind Imaginationen, in denen sich eine nicht deutlich unterscheidbare Masse von Bildern

Digitized by Google

confundirt. Die Begriffe von Gut und Schlecht, Ordnung und Verwirrung, Schön und Häßlich, u. dgl., bezeichnet er im Anhang zu Th. 1 (vgl. Vorrede zu Th. 4) als entia non rationis sed imaginationis. Kein Zweifel also, daß ihm das Vermögen des Willens und des Verstandes (diese beiden aber sind eins und dasselbe, cor. prp. 49. prt. 2) gleichfalls nur ein Imaginationsproduct ist (wenngleich die Intellectionen keine Imaginationen sind, sch. prp. 18. prt. 2. cor. prp. 40. prt. 5; freilich im tract. de intell. emend. sagt er ungeachtet der auch dort p. 385 gemachten Unterscheidung doch das imaginari vom Intellect aus, s. am Schluß unter Intellectus proprietates u" V.). Zwar kennt er nach sch. 2. prp. 40. prt. 2. außer den universalia ex imaginatione auch universalia ex ratione; doch gehören nicht jene Gattungsbegriffe zu diesen letzteren, die vielmehr entstehn ex eo quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Notiones omnibus hominibus communes sind aber nach den cor. zu prp. 38 u. 39 die adäquaten Perceptionen dessen, worin omnia corpora conveniunt, was denselben commune. Aus der Demonstr. von lemma 2 ersieht man, daß notiones communes in Definitionen und Axiomen ausgesprochen werden können. Axiom und notio communis war von Descartes her als gleichbedeutend geläufig, s. z. B. in den Rationes hinter der resp. ad secund. obi., vgl. Meyer's praef. zu Spin. princ. phil. Cartes. gleich vorn. Axiome und somit notiones communes stellt Spinoza aber nicht bloß in Bezug auf das Attribut der Ausdehnung auf. Die notiones communes nennt er sch. 1. prp. 40. prt. 2. ratiocinii nostri fundamenta. Das zweite, was der ratio, welche universalia bildet, zukommt, sind, wie gesagt, die adäquaten Ideen der proprietates rerum. Das Beispiel, das er anführt, ist ein mathematisches, die communis proprietas proportionalium; der Lehrsatz darüber setze uns in Stand, zu beliebigen drei Zahlen eine vierte zu finden, die sich zur dritten verhalte wie die zweite zur ersten. (Bei Tschirnhaus in seiner Medicina mentis, die von Spinozismus durchtränkt ist, sind die entia rationalia die mathematica, 1695. p. 76).

Digitized by Google

Der Intellect eines Menschen ist also in Wahrheit nichts anderes als eine Reihe von Intellectionen, d. h. von Modificationen des unendlichen Intellect. Auch dieser ist nichts außer seiner ewigen Activität. (Vgl. auch sch. 2. prp. 33. prt. 1; Omnes quos vidi philosophi concedunt nullum in Deo dari intellectum potentia sed tantum actu). Der unendliche ist kein Gattungsbegriff für die endlichen Intellecte [ebensowenig wie es die Raumanschauung für die Figuren ist]; jeder menschliche Intellect ist wirklich ein Theil des unendlichen, aber der menschliche Intellect im Allgemeinen ist eine Abstraction [wie der Begriff des Dreiecks nicht zu construiren ist, sondern nur dies oder das Dreieck]. Das Denken ferner, von dem der unendliche Verstand nur ein Modus ist, und die andern Attribute, auch sie sind keine Abstractionen, da sie vom unendlichen Verstand intuitiv (tertio cognitionis genere) percipirt werden wie Einzeldinge, welche Anderes nicht unter sich, sondern in sich befassen. Aber die Substanz? Offenbar ist sie, die außer den Attributen nicht percipirt wird, als das Gemeinsame derselben nur Abstraction, die intellectuelle Abstraction von Allem, welche Allem als allgemeines Subject vorausgesetzt wird, das universale ex intellectu. Wenn die Imagination aus dem Endlichen einen terminus transcendentalis: ens finitum bildet, so ist das ens absolute infinitum der 6ten Definition nichts als der terminus transcendentalis des unendlichen Verstandes. Dieser selbst übrigens, unbeschadet des Beweises seiner Einzigkeit (prp. 4. prt. 2), die ihm in demselben Sinne zukommt wie der Substanz, ist in Wirklichkeit nur eine Mehrheit von so vielen unendlichen Intellectionen als es göttliche Attribute giebt. Daher auch die Einheit des schlechthin unendlichen Selbstbewußtseyns nicht eine einzelne Idee ist, sondern eine Gesammtheit. Gott ist ein Plural von Potenzen, ein Elohim. Der Monismus des Systems kommt lediglich in der Abstraction zu Stande.

Digitized by Google

Recensionen.

Leopold Schmid: Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That. Gießen, 1860. VII. 427 S. 8. Preis 2 Fl. 42 Kr.

Das Buch zerfällt seiner äußern Anordnung nach in drei Theile. Der erste giebt schon für sich ganz vollständig eine Einleitung in die Philosophie; der zweite enthält eine eingehende Beurtheilung der philosophischen Leistungen K. Ph. Fischer's, Sengler's und Fortlage's; der dritte ist als „Umschau über den Mißcredit, worin dermalen die Philosophie steht", überschrieben. Eine durchgreifende Einheit dieser drei Theile läßt sich auf den ersten Blick nicht so leicht erkennen und man könnte sogar auf die Vermuthung gerathen, daß ursprünglich Theil 1 und 2 für ganz verschiedene Zwecke, der eine etwa für Vorlesungen, der andere für eine selbstständige schriftstellerische Arbeit entworfen, dann jedoch zusammengestellt und in Beziehung auf einander gebracht, sowie zu ihrer bessern Verkittung hinterher noch Theil 3 hinzugefügt worden sey. Kann zu einer solchen Vermuthung die Verschiedenheit, die sich in der Behandlungsweise der beiden ersten Theile zeigt, sowie eine Bemerkung des Verf. in der Vorrede, daß den in Theil 2 mitgetheilten Beurtheilungen ähnliche Beurtheilungen auch noch anderer Philosophen unserer Zeit hoffentlich bald folgen sollten, wohl zu berechtigen scheinen, so kommt noch hinzu, daß der Verf. selbst Theil 3 in dem Buche nicht als Theil, sondern vielmehr nur als eine Art Anhang zu den beiden ersten Theilen bezeichnet und darum auch eine besondere Erwähnung desselben auf dem Titel unterlassen hat. Wie dem jedoch sey, sowie das Buch jetzt vorliegt, ist Alles fest ineinander verarbeitet und auch schon in der Ueberschrift des ersten Theiles gesagt, daß er ein „dialektisch-systematischer" Grundriß der Einleitung in die Philosophie, und dagegen in der Ueberschrift des zweiten Theiles, daß er eine „historisch-kritische Begründung und Erläuterung" dieses Grundrisses sey. Nachdem auf diese Weise beide Theile in die engste Beziehung zu einander gesetzt worden,

Digitized by Google

die sich uns weiterhin auch in der Auswahl der genannten drei Philosophen näher bestätigen wird, war offenbar, wenn nicht das Ganze auseinanderfallen sollte, eine Lücke zur Wiedereinlenkung aus dem Besondern in's Allgemeine auszufüllen; und dazu eben dient dann der dritte Theil. Wie in dieser Beziehung, so zeigt sich auch sonst überall in dem Buche eine wohldurchdachte, strenge Verarbeitung alles Einzelnen zu einem Ganzen. Dem Verf. steht augenscheinlich ein reiches Material zu Gebote, welches er aber nur nach scharfer Sichtung zum Vorschein kommen läßt. Die Form ist knapp und straff, so daß sich das Verständniß durchgehends fast nur mit Mühe gewinnen läßt. Doch liegt der Grund davon mehr in den häufig angebrachten Enthymemen, als in der Schwierigkeit der Gedanken selbst. Denn diese sind an sich eher plan und einfach, als fernabliegend und verwickelt; ja man darf wohl sagen, daß der Verf. mit Absicht und größter Sorgfalt darin alles Ueberschwängliche vermieden hat, indem dieses ebensosehr, wie jede andre Oberflächlichkeit, seiner ganzen philosophischen Denkweise schnurstracks entgegenläuft. Für einen solchen Inhalt hätte es, wie wir nicht zweifeln, nur förderlich seyn können, wenn in dem Ausdruck dafür etwas weniger auf Kürze, als auf größere Leichtigkeit und Anmuth des Verständnisses Bedacht genommen wäre. Gewiß hätte sich dabei die Aussicht vermehrt, daß sich das Buch eher und in einem ausgedehnteren Kreise Eingang verschaffen werde, während jetzt die Form trotz oder vielmehr vermöge aller darauf verwandten Mühe und Sorgfalt eher zurückstoßend wirkt. Nichtsdestoweniger ist das in dem Buche hervortretende philosophische Bestreben des Verf., recht und seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach erfaßt, ein so bedeutendes und, wir möchten sagen, durchdringendes, daß es schon jetzt alle Aufmerksamkeit verdient, sich diese aber gewiß weit mehr noch verschaffen wird, wenn es erst erfüllt hat, was es hier nur verspricht, eine Durchführung und Verwirklichung des für jetzt nur erst entworfenen Systems der Philosophie durch gesonderte Ausarbeitung der jenem nach der Ansicht des Verf. untergeordneten sämmtlichen Hauptfächer desselben. — Damit man das

Digitized by Google

sofort einigermaßen einsehe, wollen wir es versuchen, hier eine Art Beleuchtung dieser Philosophie von einem andern Standpunkte aus zu geben, wodurch, wie wir hoffen, Unterschied und Einheit beider Betrachtungsweisen alsbald genugsam erhellen wird.

Der Verf. hält die bisherige Philosophie für wesentlich abgeschlossen und glaubt, daß wir im Anbruch einer neuen Entwickelungsperiode derselben stehen. Diese neue Philosophie, die wir zu erwarten haben, glaubt er am treffendsten mit dem Ausdruck „Philosophie der That oder des Energism" bezeichnen zu können, und er selbst unternimmt es, hier wenigstens in einigen allgemeinen Grundzügen die Bausteine dafür zusammen zu tragen. Die so eben erwähnte Bezeichnung hat allerdings etwas Auffallendes und könnte manchem Bedenken unterliegen, wenn man sie nicht richtig verstehen sollte. Man hört häufig von thörichten Gegnern der Philosophie — und dazu gehören leider viele der lautesten Stimmführer unserer Zeit —, die Speculation als etwas ganz Müßiges verwerfen, um dafür entweder das von ihnen so hoch gepriesene „Leben" mit seinen Genüssen u. s. w. zu empfehlen — „Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldener Baum", Mephistopheles bei Göthe — oder aber, was sich schon etwas anständiger ausnimmt, z. B. dem deutschen Volk den guten Rath zu ertheilen, daß es doch endlich aus seinen „metaphysischen Träumen" erwachen und zu kräftiger politischer, merkantiler, industrieller ꝛc. Thätigkeit übergehen möge. Ohne Frage bildet alles Thun im gewöhnlichen Sinne des Wortes eine Art Gegensatz zum bloßen Denken und Wollen, insofern es auf etwas Aeußeres geht, das mit äußern Mitteln umgestaltet werden soll; und wir nennen in diesem Sinne nicht nur den Arbeiter, den Kaufmann, den Krieger, sondern auch den Staatsmann, den Kirchenvorsteher u. s. w. Männer der That oder der Praxis, wogegen alle Philosophie, ja alle Wissenschaft schon von den Alten nicht mit Unrecht als Nichtthun oder als Muße (σχολή, Schule) bezeichnet worden ist. Denn in der Hauptsache kommt ihr kein äußeres, sondern nur ein inneres Thun zu, von dem die große Menge der Ungebildeten kaum eine Ahnung hat. Nun

Digitized by Google

aber heben sich diese beiden Arten von Thätigkeit ihrer Natur nach auf, und wenn durch die Philosophie der That die äußere Thätigkeit als die wichtigste und eigentlich entscheidende hingestellt werden sollte, so würde für das Zustandekommen der Philosophie darin gar nicht einmal die nöthige Zeit vorhanden seyn. Dieses Verhältniß der beiden Thätigkeiten, der praktischen und theoretischen, hat schon Aristoteles bis zur Evidenz nachgewiesen, indem er zugleich die theoretische Thätigkeit, die ihm allerdings eine Thätigkeit, ἐνέργεια, ist, als die bei weitem beste und beseligendste charakterisirt (Eth. 10, 7). Wie natürlich zu erwarten, stimmt auch unser Philosoph dieser Ansicht, womit alle Philosophie steht und fällt, vollkommen bei, indem er z. B. sagt (S. 279), daß die „Speculation", d. h. nach ihm die höhere Einheit von Beobachtung oder Erfahrung und verständiger Discussion oder Erklärung sowie umgekehrt, der „specifische Proceß" der Selbstverwirklichung der Philosophie sey. Soll nun aber die That, worauf es bei der Philosophie der That allein oder vorzugsweise ankommt, nichts Anderes, als eine innere, durch Denken vollbrachte, speculative That seyn: dann würde jene ganze Bezeichnung offenbar eine müssige, nichtssagende seyn, indem sie mit gleichem Recht auch auf jede frühere Philosophie, z. B. eben auch auf die des Aristoteles, angewandt werden könnte. Der Verf. will also noch etwas mehr damit gesagt haben.

Näher kommen wir schon auf diesen vom Verf. gemeinten Sinn durch das, was er auf S. 5 seiner Schrift und sonst mehrfach ausführt. Hiernach nämlich verhalten sich die alte und die moderne Philosophie wie „Realism" und „Idealism"; ja auch innerhalb jedes der beiden Zeitalter tritt dieser Gegensatz mehrfach hervor, z. B. zwischen Herbart und Hegel (vgl. S. 70 und 392 ff.). Beide Denkweisen aber, jede für sich genommen oder nicht gehörig vermittelt, sind unfähig, das Ziel der Philosophie zu erreichen. Dagegen „treffen Idee und Wirklichkeit, Sollen und Seyn, Zweck und Mittel wahrhaft nur zusammen in der That. Dazu aber ist Thatkraft erforderlich. Insofern wäre es Sache der Philosophie der Gegenwart, im Verhältniß zum

Digitized by Google

antiken Realism und modernen Idealism die Philosophie der That oder Energism zu seyn" (S. 6). Hier hat uns also, wie es scheint, der Verf. die von ihm eigentlich gemeinte Erklärung des von ihm gewählten Ausdruckes gegeben: — nicht blos Platon und Aristoteles, auch Hegel und Herbart und alle Systeme, die in den ihrigen ihre Ausläufer und letzten Spitzen haben, sammt allen, die sich zwischen ihnen hin bewegen, ohne die höhere Einheit des Ideal-Realismus mit der dazu nöthigen Thatkraft zu erreichen, sind ausgeschlossen: die Philosophie der That ist etwas von Grund aus Verschiedenes von ihnen. — Hier erweckt zunächst das nicht ohne besondere Betonung an dieser wie an andern Stellen des Buches in den Vordergrund geschobene Merkmal „Thatkraft" einiges Bedenken. Denn es ist klar, daß ja doch zu aller Philosophie, der alten, wie der neuen, und zu jedem System in derselben, Thatkraft oder Energie erforderlich gewesen ist; wie denn auch alle Philosophen von nur einiger Bedeutung, z. B. Aristoteles in der oben angeführten Stelle, dies auch ausdrücklich anerkannt haben. Ferner läßt sich über das Maaß der Thatkraft, welches zu einer bestimmten philosophischen Thätigkeit, der Hervorbringung eines besondern Systems u. dgl. nothwendig ist, nicht wohl etwas allgemein Gültiges und Sicheres festsetzen, schon weil es an einem objectiven Maaßstab dafür ganz gebricht und niemand sagen kann, ich habe bei der Hervorbringung meines Systems mehr Thatkraft verbraucht, als du bei der Hervorbringung deines Systems u. s. w. Denn wollte jemand dergleichen mit Grund behaupten, so müßte er die Kunst verstehen, aus seiner eigenen Subjectivität heraus und in die eines Andern hinein zu schlüpfen, weil auf andere Weise ein erfahrungsmäßiges Urtheil über dergleichen gar nicht denkbar ist. Endlich ist es auch für die Güte einer philosophischen Leistung an und für sich gar nicht entscheidend, daß zu ihrer Hervorbringung eine große eigene Thatkraft oder eine große Kraftanstrengung gebraucht worden war. Denn es kann allerdings der Fall seyn, daß Jemand mit größerem Talent und geringerer Kraftanstrengung Besseres leistet, als ein Anderer mit

Digitized by Google

geringerem Talent und größerer Kraftanstrengung. Nichtsdestoweniger ist es ganz wahr, daß das Leichte überall und am meisten in der Philosophie den Verdacht gegen sich hat, unwahr zu seyn, und ebenso, daß die bedeutendsten Systeme durchweg auch die schwierigsten sind. Nur in diesem Sinne, daß man, um das Wahre zu erreichen, das Schwere nicht fürchten dürfe, können wir den Aeußerungen des Verf. über die Nothwendigkeit der Thatkraft zur Herausbildung oder Erfassung der „Philosophie der That" beipflichten; nicht aber in dem Sinn, als ob zur Hervorbringung z. B. der Aristotelischen oder der Kantischen Philosophie weniger Thatkraft erforderlich gewesen sey, als zu der der künftigen Philosophie (in welchem Falle sogar zu fürchten seyn würde, daß diese gar nicht zu Stande kommen werde); noch auch überhaupt in dem Sinne, als ob die Thatkraft irgendwie ein unterscheidendes Merkmal für die „Philosophie der That" sey, weil sonst ja der, der diese Philosophie aufzustellen hätte, das Bewußtseyn hegen müßte, daß er in Bezug auf Energie wirklich einen Vorzug vor allen übrigen Philosophen in Anspruch zu nehmen berechtigt sey! Ueber eine besondere Anwendung dieser Lehre wird später die Rede seyn. Hier nur noch die Bemerkung, daß der Verf. S. 64 eine nähere Schilderung der philosophischen Thatkraft in dem zuerst von uns erwähnten Sinne giebt, die durch ihre tiefe sittliche Haltung etwas sehr Ansprechendes hat und auch von dem Ernst, womit er seine Aufgabe erfaßt, ein gutes Zeugniß ablegt. Doch können wir nicht allen seinen Bestimmungen einen gleich objectiven Werth beilegen; denn z. B. die beim Philosophen verlangte „Bedürfnißlosigkeit" ist wohl etwas Cynisches oder Stoisches, aber doch gewiß nicht, wie die „Bedürfnißfreiheit", etwas allgemein Philosophisches.

Wir wenden uns jetzt zu dem andern Merkmal, dem Idealrealismus der neu zu gründenden Philosophie, und das um so lieber, als wir in ihm allerdings einen von uns hochgeschätzten alten Bekannten glauben begrüßen zu müssen. Doch be-

Digitized by Google

vor wir davon sprechen, bedarf es einer etwas weiter ausholenden Erörterung.

Die anscheinend sehr unschuldigen Worte des Titels von der „durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten" Philosophie der That schließen nämlich, wie man aus einer Bemerkung S. 85 sieht, auch einen polemischen Sinn in sich. Denn es wird hier gesagt, daß „das bedeutendste kritische Verdienst sich Fischer an Hegel, Sengler an Baader, Fortlage an Herbart erworben habe." Dieses ist nicht blos etwas Beiläufiges, sondern der Verf. will damit die ganz unzweideutige Andeutung geben, daß er zu keiner der genannten drei Schulen gerechnet werden wolle, obgleich er nicht entfernt Willens sei, die Verdienste jener „Philosophenfürsten" in Abrede zu stellen. Man muß also schließen, daß die „Philosophie der That" etwas über eben jenen Systemen Hinausliegendes sey, da sie sonst nicht erst durch deren Bekämpfer ermöglicht worden wäre. Nur fragt sich, ob dies bei allen drei Systemen in gleicher, oder aber in verschiedener Weise der Fall sey; denn wäre Letzteres anzunehmen, so bliebe die Möglichkeit, daß er z. B. mit einem dieser Systeme weiter zusammen ginge, als mit den beiden andern und sich erst an einer spätern Stelle des Weges auch von ihm trennte. Vergleichen wir nun, was S. 392 ff. ausgeführt wird, so ist das Ergebniß Folgendes. Es wird hier gezeigt, daß es auch in der modernen Philosophie (nicht blos im Gegensatz der antiken und modernen Philosophie) einen Idealism und einen Realism gegeben habe und außerdem auch noch eine Art Ideal-Realism, womit aber der Verf. gleichfalls nicht zufrieden ist. Zu dem ersten werden Fichte, Schelling und Hegel, zu dem zweiten Jacobi, Fries und Herbart gezählt. Da nun schon aus dem früher Gesagten erhellt, daß der Verf. sowohl den abstracten Idealism als den abstracten Realism verwirft, so ist klar, daß weder Hegel noch Herbart die Männer sind, an die er sich näher anschließt und daß in dieser Beziehung einerseits Fischer, andererseits Fortlage diejenigen sind, deren gute Dienste er zur Begründung sei-

Digitized by Google

ner eigenen Philosophie dankbar verwendet. Aber es giebt auch noch einen modernen Idealrealism, als dessen Vertreter er Weiße, den jüngern Fichte und Reif nennt und dann S. 394 erklärt, „mit diesem Idealrealism, Realidealism und speculativen Synkretism habe die Productivität der modernen Philosophie geschlossen.“ Er nennt an dieser Stelle, was sehr wohl zu beachten ist, Baader nicht, und da Baader ohne Zweifel Idealrealismus lehrt, so folgt bei der Bedeutung, die er demselben schon durch die Namhaftmachung seines Gegners auf dem Titel wie auch sonst überall beilegt, daß er den Idealrealism Baader's doch nicht ohne Weiteres mit dem der vorhin Genannten in einem Topf geworfen wissen will. Dieses ist freilich nur ein argumentum ex silentio; aber wir glauben noch Beweise zu besitzen, die mehr als dies besagen.

Derjenige nämlich, auf den er sich gegen Baader beruft, ist Sengler. Von diesem aber besitzen wir eine unserem Gebrauch anheimgestellte Mittheilung über den Begriff der That, wie ihm Schmid denselben aufgefaßt zu haben scheine, die wir bei ihrer Kürze und Bestimmtheit so vortrefflich finden, daß wir sie unsern Lesern nicht glauben vorenthalten zu dürfen. Nachdem Sengler bemerkt hat, daß er das, worauf das Folgende beruht, ausführlich theils schon behandelt habe theils noch behandeln werde in seiner „Idee Gottes“ (1845. 1847), seinen sechs Artikeln „über Wesen und Aufgabe der Erkenntnißlehre“ (in Fichte's und Ulrici's Zeitschrift 1860 ff.) und in dem demnächst erscheinenden 2. Band seiner „Erkenntnißlehre“, spricht er sich über den Begriff der That im Wesentlichen so aus: „Die That setze voraus 1) ein wirkliches Realprincip, welches zugleich Idealprincip sey, nämlich das reale Wesen Gottes; nur bei dieser Voraussetzung, die jedoch nach dem von ihm Gezeigten keineswegs eine bloße Voraussetzung, sondern vielmehr schlechthin begründet sey, finde sich die einzige Möglichkeit der Vereinigung des Realismus und Idealismus. Daraus folge 2) eine Methode, welche der blos analytischen, synthetischen und genetischen entgegengesetzt sey, und welche schon der ältere Fichte mit Recht

Thathandlung genannt, aber nicht erklärt und begründet habe. 3) Diese Thathandlung aber sey zugleich eine ethisch-praktische und als solche das Princip der Werthbestimmung für jede Idee und deren Inhalt, so daß sich also Religion, Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit u. s. w. darunter zu stellen haben — mit einem Wort dasselbe, was Fichte die moralische Weltordnung genannt habe. — Durch diese Principien nun werde die gesammte Realphilosophie umgewandelt. Die Idee Gottes und der Welt folge als That aus dem realen Wesen Gottes, sey freigesetztes Abbild dieses Realwesens und erscheine in der Welt, um sich auch von Menschen nicht blos als solche anerkennen, sondern auch eben so frei setzen zu lassen. Die Erkenntnißlehre gehe von dieser Wahrheit aus und begründe sie in ihrer Weise, durch Begründung der Immanenz Gottes im Menschen, welche nicht blos eine freie und autonome, sondern auch eine moralische Nothwendigkeit in sich enthalte für Alles, was That des Menschen ist ꝛc." — Nach Seugler also ist es, wenn wir ihn richtig verstehen, zunächst und vor Allem die That Gottes, womit sich die von Schmid vorbereitete Philosophie der That befassen wird. Ebenso hat auch Fortlage, wie es scheint, den Ausdruck gefaßt. Seine Beurtheilung nämlich unseres Buches (in den Blättern für literarische Unterhaltung 1860, No. 41) beginnt mit den Worten: „Unter Philosophie der That wird von Leopold Schmid eine Lehre verstanden, welche das Princip der reinen Thätigkeit oder Thathandlung in den Anfang aller Entwickelungen des Weltalls stellt, in Uebereinstimmung mit jenem Götheschen: „Im Anfang war die That", sowie der Aristotelischen Definition der Gottheit als des Actus purus." Später ziehen dann freilich sowohl Fortlage als Seugler, wenn gleich unter verschiedenen Uebergängen, auch die That des Menschen mit hinein, während wir glauben und dies klar genug zu beweisen hoffen, daß Schmid eben nur diese That des Menschen unmittelbar in's Auge gefaßt hat. Aber dem sey, wie ihm wolle: das dürfen wir jedenfalls als sicher und feststehend annehmen, jene ganze Gedankenreihe Seugler's bildet nichtsdestoweniger gleichsam den Hintergrund

Digitized by Google

alles von Schmid hier Aufgestellten; und wenn dieser seine Lehre als Idealrealismus bezeichnet, so thut er dieses zuletzt nur deßhalb, weil er die von Sengler oben namhaft gemachten drei Principien annimmt. Nun gut, ist dieses der Fall, so ist der von Sengler und ihm aufgestellte Idealrealismus wesentlich ganz derselbe mit dem von Baader aufgestellten Idealrealismus. Baader nämlich hat bereits in seiner Schrift gegen Strauß (1835) fast wörtlich mit Sengler überstimmend gesagt: „Die irrige dualistische Ansicht über das Verhalten des Idealen und Realen rührt nur daher, daß man das unter der Idee stehende Reale als Factum mit dem über beiden, weil in der Mitte beider stehenden absoluten Realen als Faciens vermengt und so zwar nicht mit den Materialisten über dem Factum die Idee, wohl aber über dieser jenes Primum und Faciens geleugnet hat" (S. Baader's Werke 7, 262). Wir brauchen wohl nicht auszuführen, wie genau deckend die hiermit ausgesprochene Ueberzeugung Baader's mit der vorhin erwähnten Argumentation Sengler's ist, und wir schließen also: Hat Sengler die Lehre Baader's bekämpft, hierin hat er sie nicht bekämpft; und ferner: nimmt Schmid das von Sengler Gesagte an, so befinden sich alle Drei jedenfalls bis zu diesem Punkt in vollkommener Uebereinstimmung. Dabei hat man wohl zu beachten, was auch Sengler zu verstehen giebt, daß eben dieser Punkt eine Art Cardinalpunkt ist, daß es eine Grundlehre ist, warum es dabei sich handelt. Für den hiermit als allein richtig bezeichneten Idealrealismus hat sich auch sonst überall Baader mit Entschiedenheit ausgesprochen, z. B. wenn er sagt: „Es sey ein Irrthum der bisherigen Philosophie, daß man in ihr nur von dem Gegensatz und Unterschied des Idealen und Realen wisse" (3, 365); „Ideales und Reales stehen sich nicht entgegen, wenn man nicht die schlechte Idealität (Figur) und die schlechte Realität darunter verstehe" (8, 224) — und so an unzähligen andern Stellen. Davon verschieden ist freilich noch die besondere Ausführung, die Baader der erwähnten Grundlehre gegeben hat, und daß auch in dieser Beziehung Sengler und Schmid mit Baader

Digitized by Google

vollkommen übereinstimmen, soll hier keineswegs gesagt seyn. Baader nämlich behauptet, um seinen Idealrealismus zu Stande kommen zu lassen, eine Fortentwickelung einerseits des Idealen zum Realen und andererseits des Realen zum Idealen, dort wie hier in drei Momenten oder Stufen, so daß sie im zweiten Moment in einander schlagen und erst auf der dritten Stufe wirklich Eins sind (vgl. 16, 39)*) — und er behauptet ferner, daß dieser Idealrealismus zunächst nur in Gott, nicht sogleich auch schon in der Welt und im Menschen stattfindet, indem er bemerkt: „Das zeitlich-irdische Gestalten realisirt zwar nicht selber schon die Idee, ist aber die Bedingung zu deren Realisirung oder Leibwerdung" (4, 218). Dagegen befaßt sich, wie wir sogleich sehen werden, die „Philosophie der That" zunächst und eigentlich nur mit dem Menschen in seinen irdisch-zeitlichen Verhältnissen, und wenn wir auch nicht zweifeln, daß sie die zuletzt aufgeführte Behauptung Baader's als richtig zugeben wird, so liegt ihr doch alles Vorhergehende vorerst so fern, daß wir an dieser Stelle noch ganz davon absehen müssen, zu untersuchen, wie weit sie damit einverstanden sey oder nicht.

Hiermit steht nun zwar so viel fest, daß bis zur Anerkenntniß des Ideal-Realism in seinem Gegensatz gegen jeden einseitigen Idealism oder Realism, und zwar als vermittelt durch That, diesen Begriff hier in seinem höchsten Sinn als „That des absolut realen Wesens" gefaßt, die Wege Baader's und Schmid's zusammen gehen und die Einstimmigkeit beider also größer ist, als die von Schmid mit Hegel und Herbart. Da aber doch Schmid ausdrücklich erklärt, daß er auch mit Baader in Divergenz stehe, so ist jetzt zu untersuchen, worin diese denn eigentlich bestehe und insbesondere, was das Princip dieser Divergenz sey.

Zur Ermittelung dessen ist auf die schon berührte Frage zurückzugehen, ob bei der „Philosophie der That" zunächst und

*) Daß hier rücksichtlich des Lebens in Gott nicht an zeitliche Momente zu denken ist, braucht nicht gesagt zu werden.

Digitized by Google

vor Allem an die That Gottes oder aber an die That des Menschen zu denken sey? Der Verf. läßt uns über die Antwort auf diese Frage durchaus nicht in Zweifel. Schon sogleich im Anfang des Buches (S. 3) heißt es: „Die Philosophie charakterisirt sich durch Reinheit und Vollständigkeit der Selbstverwirklichung." Im weitern Verfolg wird dann ausgeführt, daß hiernach das Thier (allgemeiner gefaßt das bloße Naturwesen) nie Subject, aber auch nie in primärer Weise das Object der Philosophie seyn könne. Gott dagegen sey zwar schlechthin durch sich (womit die vorhin erwähnte absolute That anerkannt wird); aber daraus folge nicht, daß, was rein und vollständig durch sich sey, was es ist, dies auch schlechthin aus sich sey: der Mensch könne, freilich nur mit Hülfe der nöthigen Voraussetzungen, Mittel und Bedingungen, aber nichtsdestoweniger nur durch sich, d. h. nur aus freier und selbstbewußter Selbstbestimmung seyn, was er seyn solle. Hiernach heißt es ausdrücklich: „Nur also der Mensch philosophirt und blos rein Menschliches kommt durch die Philosophie zu Stande" (S. 4). Daß eben dies der eigentlich leitende Grundgedanke des ganzen Buches und zugleich der hauptsächlichste Unterschied dieser „Philosophie der That" von der Lehre Baader's sey, erhellt um so deutlicher, je genauer man in den Sinn des Ganzen und vieler eingestreuter Andeutungen des Verf. eindringt. Wir sagen „Andeutungen", weil der Verf. im Allgemeinen nicht gern in bestimmten Gegensätzen redet, sondern statt dessen lieber das „Sapienti sat" zu seinem Wahlspruch gemacht zu haben scheint. So wird z. B. nicht nur von Anfang an jene Definition der Philosophie = „Selbstverwirklichung des Menschen" ganz allgemein und als ob sie sich von selbst verstände, hingestellt, sondern auch wiederholt gesagt (z. B. noch 386), daß sie „aller" Philosophie zukomme. Man sollte also glauben, daß sie dem antiken Realism und dem modernen Idealism sammt dem unechten wie dem echten Idealrealism so gut zukomme, wie der künftigen Philosophie der That; genauer betrachtet jedoch heißt das „aller" nicht „aller und jeder", als ob schon jedes der frühern Systeme

Digitized by Google

an und für sich betrachtet die genannte Aufgabe mit Bewußtseyn verfolgt habe; sondern es heißt vielmehr: „aller Philosophie im Ganzen genommen", also mit Einschluß der „Philosophie der That", worauf von Anfang an, wenngleich größtentheils noch ganz unbewußt, alle Philosophie es abgesehen hatte. Und so kommt man erst hinterher zu dem Schluß, daß sie eigentlich doch nur allein der „Philosophie der That" zukomme. Ferner, hatten wir bis dahin gemäß den ausdrücklichen Bestimmungen des Verf. am „Idealrealism" eine Erklärung der „Philosophie der That" zu haben geglaubt: so eröffnet sich uns nun wie von selbst an der „Selbstverwirklichung" noch viel deutlicher und unmittelbarer, daß es sich hier allerdings um eine „That", und zwar nicht blos eine innere, sondern zugleich auch eine äußere That handelt, indem ja doch das Verwirklichen ganz gewiß ein Thun in vollem Sinne des Wortes ist. Indem man aber durch sich wird oder geworden ist, was man seyn soll, hat man durch seine That Realität und Idealität an sich selbst in Eins gebracht; und da ein ganzer Mensch ohne Zweifel auch ein thatkräftiger Mensch ist, so hat man damit zugleich die Thatkraft nicht blos als Mittel, sondern weit mehr noch auch als Zweck wieder zu Ehren gebracht. Wir sehen somit, daß wir die eigentliche und specifische Erklärung der „Philosophie der That" schon an der „Selbstverwirklichung" hatten und der „Idealrealism" nur eine weitere Auseinandersetzung von dieser ist. Dabei muß man gar nicht glauben, daß es bei dem Ganzen auf eine Selbstverabsolutirung des Menschen abgesehen sey; denn der Mensch thut ja, was er thut, nur „mit Hülfe der nöthigen Voraussetzungen, Mittel und Bedingungen", und er wird ja auch nur, was er werden „soll", so daß das schlechthinnige Wesen mit seiner That ganz wohl vor, während und nach dem Thun des Menschen in Betracht gezogen wird, ohne daß damit letzteres aufhörte, ein Selbstthun zu seyn. Freilich, das „Reinmenschliche", was auf diese Weise durch die Philosophie zu Stande kommt, ist nur so zu fassen, daß jeder in den angedeuteten Bestimmungen enthaltene Einschlag von anderwärts her

Digitized by Google

als ganz aufgehoben in der eigenen freien und selbstbewußten That des Menschen betrachtet wird — aber dieses Aufgehobenseyn besagt nicht Vernichtung, sondern Erhaltung: es ist nicht nicht da, sondern es bildet nur den Hintergrund, während das Menschliche den Vordergrund bildet. In diesem, allerdings nur relativen, Sinne läßt sich sagen, daß bei dieser „Philosophie der That" der Mensch selbst Anfang, Mitte und Ende der Philosophie sey, oder mit andern Worten, daß diese Philosophie sich als eine durchaus anthropocentrische charakterisire. Damit aber tritt sie dann unzweifelhaft in einen sogar diametralen Gegensatz zur Baader'schen Philosophie oder wie diese (allerdings mit Einschluß verwandter früherer Systeme, vgl. S. 70), nach dem Vorgange Sengler's, wenn auch unter dem Protest Baader's selbst (vgl. dessen Werke 1, 323), in dem Buche überall genannt wird, zur Theosophie, — deshalb, weil Letztere so entschieden und bestimmt, wie noch keine andere Philosophie vor ihr, theocentrisch ist. Gewiß nämlich ist auch nach Baader, um uns der von Schmid gewählten Ausdrücke zu bedienen, nicht Gott, sondern der Mensch das Subject der Philosophie; denn Gott philosophirt gar nicht, vielmehr ist er von Ewigkeit her im vollen Besitz der Sophia oder Weisheit, nach der der Mensch, aufgefordert und gewiesen von ihr, zu streben hat. Mit dieser ältesten, auch von Platon zu Grunde gelegten, Begriffserklärung der Philosophie macht Baader in jeder Beziehung Ernst. Ist also Gott nicht das Subject, so ist er dagegen wohl das Object der Philosophie, und zwar das höchste, wichtigste und erste, weshalb die Theologie nach Baader weitaus die bedeutendste und von ihm am eindringlichsten behandelte philosophische Wissenschaft ist. Doch ist Gott nach ihm nicht in dem Sinne Object der Philosophie, als ob er ganz passiv dabei wäre; sondern Gott selbst wirkt in dem ihn betrachtenden Subject, so daß dieses anzuerkennen hat, was der Satz: „In lumine tuo videmus lumen" aussagt. Die ganze philosophische Thätigkeit beginnt erst mit dem Eingerücktwerden eines niedern Auges in ein höheres, gleichwie sie abschließt mit der bleibenden und vollkommenen Vereini-

Digitized by Google

gung des Menſchen mit Gott im ewigen Leben. Erkennen, Wollen und Thun ſind nicht daſſelbe, ſind aber durch einander bedingt. In der Philoſophie handelt es ſich zunächſt und vor Allem um das Erkennen, obgleich dieſes ſelbſt nur eine Seite des Lebens iſt und die Wurzel aller höhern Erkenntniß für uns in der Geeinigtheit unſeres Lebens mit dem göttlichen liegt. Dieſe Geeinigtheit des göttlichen und menſchlichen Lebens hat ihre Begründung, perſönliche Darſtellung und letzte Vollendung in dem gottmenſchlichen Mittler. Daher iſt nur die chriſtliche oder die religiöſe Philoſophie die wahre Philoſophie. Was aber die Grundbeſtimmung des von ihr gelehrten Erkennens betrifft, ſo liegt dieſe nicht zum wenigſten in dem Satze, daß nur, wer das Höhere richtig erkennt, auch das Niedere richtig zu erkennen vermag und alſo der Weg, den wir dabei zu nehmen haben, nicht ſowohl ein aufſteigender, als ein abſteigender iſt. Denn was der Menſch und was die Natur ſey, dies wird uns nicht ſowohl ſchon durch ſie ſelbſt, als erſt durch die Erkenntniß Gottes aufgeſchloſſen, indem ja nur die erſte Urſache und das letzte Endziel im Stande ſind, Alles Dazwiſchenliegende der Wahrheit gemäß zu deuten. Dabei bleibt freilich die Beſchränktheit des menſchlichen Erkennens und die Nothwendigkeit einer Anerkenntniß des uns nicht ganz Erkennbaren beſtehen. Ebenſo iſt nicht zu leugnen, daß der Menſch der Spiegel ſowohl Gottes als der Welt iſt, womit das γνῶθι σεαυτόν ſeine ganze ihm von jeher beigelegte Bedeutung behält. Aber doch iſt der Menſch als ſolcher weder der Anfang, noch das Endziel, noch auch die Mitte deſſen, was er zu erſtreben die Beſtimmung hat. Er ſteht, wenn auch über der Natur, doch unter Gott, und nur dieſer iſt die wahre Mitte, wie die Quelle und das Endziel alles Lebens. — Dieſe wenigen Sätze mögen genügen, um den theocentriſchen Charakter der Baader'ſchen Lehre zu bezeichnen. Auf den erſten Blick leuchtet es ein, wie ſehr verſchieden zwei philoſophiſche Syſteme ausfallen müſſen, deren eines Gott und deren anderes den Menſchen zum Mittelpunkt ſeiner Betrachtung nimmt. Man darf ſich daher auch nicht wundern, wenn Schmid es ablehnt, als ein

Digitized by Google

Schüler Baader's betrachtet zu werden (vgl. die Ankündigung auf dem Umschlag des Buches); und man kann es sogar nicht anders als folgerecht finden, wenn er die „Menschlichkeit", die er im Auge hat, nicht blos vom antiken und modernen Humanism unterschieden wissen will, sondern sich auch gegen eine Identificirung jener mit der „Christlichkeit" verwahrt, „so verwandt immerhin diese und er (der Philosoph „der That") in ihrer Vollendung sich erweisen" (S. 73). Nichtsdestoweniger ist der Unterschied, der hier obwaltet, weit mehr ein formaler, als ein materieller: es ist eine Umkehr nicht sowohl der Sachen, als der Betrachtungsweise, ähnlich der Verschiedenheit, welche eintritt, wenn wir das, was auf dem Hofe vor unserem Hause sich begiebt, einmal vom Fenster im dritten Stock und sodann vom Fenster ebener Erde aus ansehen. Denn so wenig Baader die Freiheit des Menschen, mit Allem, wozu sie führen soll, leugnet: so wenig leugnet Schmid die Schlechthinnigkeit Gottes und die Stellung des Menschen als eine von jener allseitig bedingte, erlösungsbedürftige u. s. w. Aus Letzterem aber folgt auch nach Schmid die Berechtigung der Baader'schen, wie aus Ersterem auch nach Baader die Berechtigung der Schmid'schen Theorie im Allgemeinen genommen, wenngleich eine gewisse Abstoßung zwischen beiden immerhin bestehen bleibt. Denn Schmid wird von seinem Standpunkt aus allezeit geneigt bleiben, Baader's Lehre wohl als „Theosophie" ꝛc., aber nicht eigentlich als „Philosophie" anzuerkennen, obwohl er Letzteres, wie wir etwas später sehen werden, doch ausdrücklich gethan hat. Und Baader würde nach seiner ganzen Denkweise nicht wohl umhin können, in der Lehre Schmid's doch immer nur eine Art von „Solipsismus" zu erblicken, wo die „Simultaneität und Ungetrenntheit eines Gegeben- und Aufgegebenseyns in allem Wissen und Thun des Menschen" (vgl. 9, 101 ff.) wenigstens von vorn herein nicht gehörig anerkannt sey — während Schmid doch die Richtigkeit eben dieses Baader'schen Princips nicht blos zugiebt, sondern auch allseitig durchzuführen bestrebt ist. Was sodann die einzelnen Bestimmungen beider Systeme betrifft, so

Digitized by Google

liegt es freilich in der Natur der Sache, daß bei dem einen in den Vordergrund tritt, was bei dem andern im Hintergrund bleibt und umgekehrt, ja es kann ſogar der Fall ſeyn, daß Manches aus dem Geſichtsfeld des Einen oder des Andern ganz verſchwindet. Aber davon abgeſehen, herrſcht durchweg in allem Weſentlichen eine Uebereinſtimmung, die jeder Kenner ſogleich bemerken wird. Wollte man eine Parallele der Schmid'ſchen Sätze mit den Baader'ſchen geben, ſo hätte man Viel zu thun; man würde unter jenen nicht leicht auch nur einen finden, der direct dem von Baader Behaupteten widerſpricht; wohl aber zahlloſe, die geradezu mit ihm in Einklang ſtehen. Dieſes paßt auch ganz zu dem, was wir früher über den Idealrealismus beider Syſteme geſagt haben, und geht nur inſofern noch über dieſes hinaus, als es zeigt, daß trotz der verſchiedenen Richtung, die der Idealrealismus dort und hier genommen hat, doch bei ihm keine Spaltung in zwei Gebiete, die toto coelo von einander geſchieden wären, eingetreten iſt, ſondern vielmehr eine Beziehung zwiſchen dem theocentriſchen und anthropocentriſchen Syſtem beſteht, die beide als allerdings auf's nächſte mit einander verwandt erſcheinen läßt.

Wollen wir uns nun das Hervorwachſen der „Philoſophie der That" nach Inhalt und Form aus den Syſtemen, an welche ſie ſich unmittelbar, wenngleich unter verſchiedenartigen Negationen, angeſchloſſen hat, einigermaßen vorſtellig machen: ſo können wir als ihren erſten Ausgangspunkt immer nur das ſo eben erwähnte Baader'ſche Syſtem betrachten, indem ſie mit dieſem, wie gezeigt, ihrem weſentlichen Inhalte nach durchaus in Uebereinſtimmung geblieben iſt. Aber weit entfernt, dieſen Inhalt ſo, wie er dort vorlag, in ſich aufzunehmen, ſchoben ſich ihr vielmehr zwiſchen jenem Syſtem und dem eigenen noch zwei andere Syſteme hinein, und zwar in der Art, daß ſie, um uns ſo auszudrücken, aus dem erſtern ihre allgemeine und aus dem andern ihre beſondere Form entnahm. Erſt nachdem dieſes geſchehen, konnte ſie, als nach Inhalt und Form von jedem der

drei verschieden, in voller Selbstständigkeit hervortreten. Wenn es nämlich der Grundcharakter des Realismus ist, daß er an dem unmittelbar Vorliegenden und Diesseitigen die von ihm verlangte Bestimmtheit zu entfalten sucht, so hat ohne Zweifel er zunächst hier den Drang nach Umsetzung des Theocentrischen in's Anthropocentrische erzeugt und damit die Grundform der Philosophie der That in's Leben gerufen. Und ferner, wenn es vornehmlich Sache des Idealismus ist, die ihm eigene geistige Form jeglichem Inhalt aufzuprägen, Alles mithin in die dialektische Bewegung des Geistes hineinzuziehen und ihr gemäß zu gestalten: so rührt es ohne Zweifel zunächst vom Idealismus her, wenn wir in der Philosophie der That überall bis in's Einzelste hinein diese dialektische Form durchgeführt sehen. Wie sehr Solches der Fall ist, werden wir später an einigen Beispielen zeigen. Vorerst aber glauben wir darauf hinweisen zu müssen, daß der Verf. selbst eine derartige Genesis seiner Philosophie angedeutet zu haben scheint. Wir sagen, scheint, weil es allerdings nicht ausdrücklich da steht, aber doch die betreffende Stelle des Buches, wenn sie nicht dieses besagt, mehreres uns ganz Unerklärliches enthält. Er nennt nämlich S. 68 als Hauptrichtungen der Philosophie: 1) Die Theosophie, 2) den Realism, 3) den Idealism und 4) den Energism. Diese Nebeneinanderstellung von 4 Richtungen würde als eine Art Gleichstellung der drei ersten und insbesondere der zweiten und dritten mit der vierten bei der früheren Verurtheilung alles einseitigen Realism und alles einseitigen Idealism schon unbegreiflich sein, wenn nicht im Begriffe sowohl des Einen als des Andern hier eine Art stillschweigender Berichtigung vorgenommen wäre, sodaß beide nur als Momente gefaßt würden, deren jedes allerdings seine eigenthümliche Berechtigung habe. Daß dieses in der That der hier zu Grunde liegenden Auffassung des Verf. entspricht, werden wir sogleich aus seiner Charakteristik dieser Momente ersehen. Sodann ist die Reihenfolge auffallend, in der die 4 Richtungen hier aufgezählt werden, indem sie theils der Geschichte,

Digitized by Google

theils der Logik zu widerſprechen ſcheint. Denn an den Realism des Alterthums und an den Idealism der neueren Zeit kann er nicht wohl gedacht haben, weil niemand ſo leicht daran denken wird, jetzt noch eine Richtung wie den antiken Realism zu verfolgen. Viel näher hat man an den Realism Herbart's und den Idealism Hegel's zu denken — dann aber würde hiſtoriſch betrachtet Hegel zuerſt und nach ihm erſt Herbart zu nennen geweſen ſeyn. Wenn dagegen die Theoſophie noch vor beiden genannt wird, ſo läßt ſich dieſes logiſch nicht wohl begreifen, da der Idealrealism doch logiſch dem Idealism und dem Realism nicht vorhergeht, ſondern nachfolgt. Faſſen wir aber die Reihenfolge als Andeutung, wie aus den drei genannten Richtungen der Energism hervorgegangen iſt, alſo mit Bezug auf die ſubjective Geneſis dieſes letztern im Geiſt ſeines Urhebers, dann iſt die erwähnte Reihenfolge die ganz richtige und mit dem oben von uns Ausgeführten vollkommen übereinſtimmend. Dies wird auch noch dadurch beſtätigt, daß bei der Charakteriſtik der vier Richtungen als eine Art Eintheilungsgrund die bei ihrer Verfolgung anzuwendende Kraftanſtrengung genommen zu ſeyn ſcheint, welche letztere doch, wie wir ſchon früher bemerkt haben, ſich objectiv gar nicht meſſen läßt, alſo gewiß nur ſubjectiv bezüglich der Erfahrung deſſen, der hier die genannten vier Richtungen claſſificirt, oder ſeiner auf eine jede derſelben verwandten Bemühung, richtig gedeutet werden kann. Wäre dies nicht der Fall, ſo müßten wir namentlich in Rückſicht auf die Theoſophie Baader's entſchiedenen Proteſt einlegen. Die Charakteriſtik nämlich lautet ſo: „Während in der erſtern (der Theoſophie) die Thätigkeit eine ruhige und die Ruhe eine thätige iſt, ohne daß die eine der andern gegenüber aus ihrem Gleichgewicht mit ihr wiche*): charakteriſirt ſich der Realism dadurch, daß der philo-

*) Baader hat hiergegen oft genug das alte Wort wiederholt: „Dii omnia laboribus vendunt", und den Forſcher gemahnt: „Fürchte das Leichte" (2, 207. 14, 115. 3, 335 ꝛc.). Dagegen bezieht ſich ſeine Lehre von der Bewegung in Ruhe und der Ruhe in Bewegung — das „Gratus in otio labor" ſammt ſeinem Gegenſatz: „Motus extra locum natalem turbidus" — nicht auf

Digitized by Google

sophische Geist seine Thätigkeit auf seine Bestimmtheit wendet. Hieraus entsteht nun zur Erhaltung der Gleichmäßigkeit die Anregung, daß ebenso entschieden die Thätigkeit in den Vordergrund trete, womit der Idealism zum Vorschein kommt. Thätigkeit oder bestimmendes Thun und Bestimmtheit oder Wirklichkeit haben sich hiermit aber dermaßen entfaltet, daß sie in eine höhere Vermittelung eintreten können und wollen. Das Princip davon ist das Sichbestimmen, womit Bestimmtheit und bestimmende Thätigkeit, von Vermengung und Trennung *) gleichweit entfernt, einander durchdringen. Die Ausführung solcher Durchdringung ist der Energism." Etwas weiter unten (S. 69) heißt es dann noch: „Der Grundcharakter der Theosophie ist Tiefe und Originalität, der des Realism Fülle und Bestimmtheit, jener des Idealism Innerlichkeit und freie Beweglichkeit, der des Energism urkräftige (!) Selbstvermittelung."

Wir glauben, wie gesagt, in diesen Worten des Verf. selbst eine Bestätigung unserer Ansicht über die Entstehungsgeschichte seiner Philosophie zu finden, so wenig auch jene Worte als solche schon dies zu besagen scheinen. Ist aber das von uns Aufgestellte richtig, dann wird in der formellen Durchbildung dieser neuen Lehre einer ihrer Hauptvorzüge zu erblicken seyn. Wirklich hat der Verf. auf die Form eine ganz besondere Sorgfalt verwandt, sodaß wir dadurch zunächst an die Hegel'sche Dialektik, die der Verf. sich offenbar zum Muster genommen hat, erinnert werden. Denn Alles ist in dem Buche nach Hegel's dialektischer Dreizahl geordnet: Erstlich zerfällt, wie schon früher erwähnt, das Buch überhaupt in drei Theile, was freilich mehr zufällig scheint. Sodann hat jeder dieser drei Theile wieder drei Theile, und schon hier tritt die Dialektik einigermaßen sichtbar hervor, wenngleich sie sich der Natur der Sache nach

---

die Philosophie, sondern auf das Leben in Gott; also nicht auf den Weg, sondern auf das Ende des Weges. Vgl. 2, 521. 4, 287. 12, 164 ꝛc.

*) Man beachte hier, wie sonst oft im Buche, den Gebrauch von philosophischen Redewendungen, die an ihre Quelle, Baader, sogleich erinnern.

Digitized by Google

an dieſer Stelle noch nicht ganz durchführen ließ. Drittens aber iſt im erſten Theil als dem eigentlichen Entwurf der neuen Philoſophie die dialektiſche Dreitheilung ſo genau durchgeführt, daß ſich gar kein größeres Maaß dieſer Durchführung denken läßt. Denn die drei Theile deſſelben zerfallen jeder wieder in drei Theile, und jedes dieſer Neuntel zerfällt wieder in drei Theile, ſodaß wir im Ganzen genau ſieben und zwanzig Theile oder, da ſowohl das Ganze als die drei Haupttheile auch noch mit den nöthigen Ueberſichten verſehen ſind, überhaupt 31 Paragraphen haben. Betrachtet man den Inhalt der jedesmal zuſammen gehörenden drei Theile, ſo ſieht man, daß das dialektiſche Geſetz maaßgebend dafür geweſen iſt. Man muß daher geſtehen, daß die Arbeit in dieſer Beziehung eine ſehr zierliche iſt. Aber das Verſtändniß gewinnt doch nicht durch dieſe ſtraffe Hervorhebung der Form. Denn auch wider Willen richtet man nun auf dieſe Form einen großen Theil ſeiner Aufmerkſamkeit und verfällt ſo eher in ein Auswendiglernen, als daß man zu einem eigentlichen Durchdenken der Sache kommt. Wir wollen die Dialektik gewiß nicht gering ſchätzen; aber es giebt ein Maaß derſelben, welches Gefahr läuft, zu einer Spielerei auszuarten.

Ein zweites Beiſpiel durchgeführter Dreitheilung, welches uns zugleich aus andern Gründen näher intereſſirt, zeigt ſich in der dem Verf. ganz eigenthümlichen und darum für das von ihm in Ausſicht genommene Syſtem charakteriſtiſchen Eintheilung der Philoſophie. Zunächſt zerfällt ihm die Philoſophie in drei Haupttheile oder richtiger Stufen, die er als philoſophiſche Vorbildung, Ausbildung und Durchbildung bezeichnet. Jede dieſer Stufen zerfällt dann wieder in drei Theile oder genauer Fächer; nämlich unter die erſte Stufe fallen als Fächer: 1) die Einleitung in die Philoſophie, 2) die Logik, 3) die Pſychologie; unter die zweite Stufe: 1) die Erkenntnißlehre, 2) die Metaphyſik, 3) die praktiſche Philoſophie; unter die dritte Stufe: 1) die Aeſthetik, 2) die Philoſophie der Geſchichte, 3) die Geſchichte der Philoſophie. Vergleicht man dieſe Eintheilung der Philoſophie mit ſonſt üblichen, ſo bemerkt man ſogleich, daß

Digitized by Google

der Verf. dem von ihm aufgestellten Begriff der „Philosophie der That“ als einer solchen, wobei nur der Mensch philosophirt und wodurch blos rein Menschliches zu Stande gebracht werden soll, dabei vollkommen treu bleibt. Um hier nicht von der schon im Alterthum aufgekommenen Eintheilung der Philosophie in 1) Logik, 2) Physik und 3) Ethik zu sprechen, so konnte dem Verf. auch nicht die dieser scheinbar zunächst stehende von Hegel in 1) Logik, 2) Naturphilosophie, 3) Geistesphilosophie zusagen, weil namentlich die Naturphilosophie schon dem Wortausdruck nach über das Reinmenschliche hinausging. Noch weit weniger konnte ihm die Eintheilung Baader's gefallen, in 1) Logik als a) Erkenntnißlehre, b) Offenbarungslehre, 2) Theologie, 3) Physiologie und 4) Anthropologie, weil sie in ihrem zweiten und in ihrem dritten Hauptfach ohne Weiteres über das Reinmenschliche hinausging. Am meisten zusagend dagegen war ihm noch die Eintheilung Herbart's, zwar nicht die von ihm ausdrücklich aufgestellte in 1) theoretische, 2) ästhetisch-praktische und 3) formale Philosophie, aber doch die von demselben thatsächlich zu Grunde gelegte in 1) Psychologie, 2) Metaphysik und 3) Praktische Philosophie. Denn alle diese Theile sammt der entschieden vorwaltenden Auffassung der Philosophie überhaupt als eines „Reinmenschlichen“ fanden in der „Philosophie der That“ willkommenste Aufnahme. Die hiermit bemerklich gemachte Erscheinung, daß unser Verf. in dem Begriff und der Eintheilung der Philosophie mehr mit Herbart, dagegen in der dialektischen Durchführung des Einzelnen mehr mit Hegel zusammen stimmt, erklärt sich vollkommen aus dem früher von uns Angedeuteten, daß Herbart hier für die allgemeine, Hegel für die besondere Form mehr oder minder mustergiltig gewesen sind. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Theologie, die Naturwissenschaft ꝛc. von unserm Verf. nicht etwa ausgestrichen werden. Vielmehr betrachtet er sie theils als selbstständige Wissenschaften, die ganz wohl dieses, jedoch nicht eigentlich Philosophie sind; theils aber werden sie allerdings auch in der Philosophie in Betracht gezogen, nur nicht unter eigenem Namen, sondern in der Metaphysik,

Digitized by Google

in der praktiſchen Philoſophie, in der Aeſthetik ꝛc. Uebrigens iſt die „Philoſophie der That", wie ſchon ihr Name beſagt, weit mehr noch in dem früher angegebenen Sinne praktiſch, als (abſtract) theoretiſch; darum iſt auch die Haupt- wie die Unterabtheilung der Philoſophie eigentlich eine durchaus praktiſche, und zwar zunächſt eine pädagogiſche, mit Rückſicht darauf, daß nur, wer die Stufen und Fächer in der angegebenen Reihenfolge ſich aneignet, jedesmal in allem Vorhergehenden erſt die nothwendige Vorbereitung zum Folgenden zu finden gewärtig ſeyn muß. Praktiſch endlich iſt die ganze Eintheilung auch noch, inſofern, als darin die dermalige Sitte oder Vorſchrift auf manchen Univerſitäten, nur Logik, Pſychologie und Geſchichte der Philoſophie zu betreiben, die möglichſt angemeſſene Berückſichtigung gefunden hat.

Wir hätten nun noch näher auf den Geiſt dieſer Philoſophie einzugehen, indem ihre Haupttendenz uns die zu ſeyn ſcheint, die Bedeutung und Macht der menſchlichen Perſönlichkeit möglichſt ſicher zu ſtellen, unter allſeitig anerkennender Geltendmachung des Rechtes, welches ſowohl die wahre Individualität als die wahre Univerſalität (in Kirche, Staat ꝛc.) an der Perſönlichkeit hat, aber auch mit entſchiedener Zurückweiſung jedes Ausſchreitens, deſſen ſich der falſche Individualismus wie der falſche Univerſalismus gegen die Perſönlichkeit ſchuldig machen könnte. Es wird indeß genug ſeyn, in dieſer Beziehung auf den hohen moraliſchen Muth und die dabei doch mit Recht eingehaltene verſtändige Vorſicht des Verf. aufmerkſam gemacht zu haben.

Mit der Darſtellung und Kritik der auf dem Titel genannten dreierlei philoſophiſchen Leiſtungen können wir uns nicht in jeder Rückſicht befriedigt erklären. Denn ſo entſcheidend für das neue Syſtem des Verf. deſſen nähere Begründung durch die Ergebniſſe der Lehren dreier anderer, ſo bedeutender philoſophiſcher Zeitgenoſſen, und ſo wichtig dafür die hierbei gelegentlich gegebene Erläuterung vieler weſentlicher Einzelheiten iſt: dennoch leidet dieſe ganze kritiſche Arbeit zu ſehr an dem Gebrechen hinreichender Verſtändlichkeit, als daß wir ſie für ſo fruchtbar hal-

Digitized by Google

ten könnten, wie sie es nach der offenbar großen und eindringenden Arbeit des Verf. dabei zu seyn gewiß verdient hätte. Besonders die Aneinanderreihung so vieler fragmentarischer Stellen aus den Schriften der erwähnten Männer ist höchst unerquicklich zu lesen, so sehr sie auf der andern Seite dem Zwecke dient, daß man sich auf diese Weise selbst überzeugen kann, eine unverfälschte Darstellung der betreffenden Lehren und Ansichten vor sich zu haben. Eine mehr selbstständige Verarbeitung in einem Guß würde unseres Erachtens dem hier Gegebenen weit vorzuziehen gewesen seyn. Doch liegt in den gerügten Schwierigkeiten wenigstens das eine Gute, daß sie dem um die Sache sich bekümmernden Leser auf lange Zeit hin eine Arbeit vorgelegt haben, deren tiefere Bewältigung wegen des darin verborgenen Gedankenschatzes ihn nicht anders als in hohem Maaße fördern kann.

Ueber die Schlußarbeit können wir uns, was deren allgemeinere Verständlichkeit betrifft, weit befriedigter aussprechen. Die große Belesenheit des Verf. in einer Menge von sehr verschiedenartigen Schriften der geistvollsten Männer unserer Zeit hat es verstanden, eine wahre Ernte von Goldkörnern zusammen zu bringen und dadurch den Beweis zu liefern, daß es mit den Aussichten der Philosophie schon in der nächsten Zukunft doch weit besser steht, als die Meisten erwarten und nicht Wenige sogar wünschen. Daß aber zu dieser Wiedererhebung der Philosophie auch die vorliegende Schrift und mehr noch das in ihr angekündigte, hoffentlich bald vollendet an's Licht tretende neue System der Philosophie wesentlich beitragen möge, ist das, was wir als unsern Wunsch und unsere Erwartung hier am Schluß unserer Beleuchtung um so bestimmter aussprechen müssen, je mehr sich bei völlig unpartheiischer Kritik, ja bei manchen Ausstellungen, die wir nicht umgehen konnten, die Arbeit selbst als eine höchst gediegene und in sich vollkommen abgerundete erwiesen hat.

Dr. **Lutterbeck.**

Digitized by Google

Mystagogos. Eine christliche Vorschule. Hamburg, Otto Meißner. 1860.

Der ungenannte Verf., welcher sich in seiner Schrift als reinen speculativen Theologen zu erkennen giebt, zeigt in derselben eine vertraute Bekanntschaft mit der neueren Philosophie, mit dem griechischen und hebräischen Alterthum und unseren großen Dichtern; und bei dem vielfach gesunden Urtheil, welches er entwickelt, ist seine Monographie einer Beachtung in unserer Zeitschr. nicht unwürdig.

Er beginnt mit einer kritisch theologischen Untersuchung und geht aus von der Annahme, daß wir in den drei ersten Evangelien und dem vierten zwei verschiedene Sagenkreise besitzen; aber seiner Ansicht zufolge waren es diese nicht allein, welche in frühester Zeit sich um die Person Jesu bildeten, vielmehr unterscheidet er vier verschiedene Sagenkreise, welche er nach dem Orte ihrer Entstehung als den palästinensischen, alexandrinischen, ägyptischen und syrischen bezeichnet. Aus dem ersten, dem palästinensischen Sagenkreise, sollen das sogenannte Evangelium der Hebräer und das des Petrus, von welchen wir nur noch den Namen und einzelne wenige Aussprüche kennen, sowie die drei ersten kanonischen Evangelien, aus dem alexandrinischen Sagenkreise sollen das Evangelium Johannis und das verloren gegangene Evangelium des Ammonius hervorgegangen seyn, und den beiden andern Sagenkreisen weist er gleichfalls solche Evangelien zu, von welchen uns nur wenige Bruchstücke, oft nur die Namen erhalten geblieben sind. Es ist nun freilich hier nicht der Ort, sich auf die speciell theologische Untersuchung über die Authentie der Evangelien näher einzulassen, und insbesondere muß die Erörterung der von dem Verf. selbst aufgestellten Hypothese theologischen Zeitschr. anheimgestellt bleiben. Jedoch die allgemeinen, wesentlichen und kaum zweifelhaften Ergebnisse dieser kritischen Untersuchungen können auch der Philosophie nicht gleichgiltig seyn. Schon Kant hat den wahren Ausspruch gethan, auf welchen auch der Verf. sich bezieht: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch

Digitized by Google

ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen; aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht gegen sich und können auf unverstellte Achtung keinen Anspruch machen, welche die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können."

Eine der höchsten Aufgaben der Philosophie ist unstreitig die philosophische Erkenntniß des Christenthums, seines wahren Wesens, seiner bisherigen geschichtlichen Entwickelung und der ihm noch bevorstehenden Zukunft, soweit wir die letztere überhaupt vorausahnen können. Allein ohne Kritik, insbesondere ohne die Kenntnißnahme der wesentlichen Ergebnisse der kritischen Untersuchungen über Authentie und Integrität der Evangelien ist die Lösung jener Aufgabe schlechterdings unmöglich. Die ältere Hegel'sche Schule, Franz Baader, Schelling in seiner letzten Lebensperiode, — sie sind sämmtlich in ihren Constructionen des Christenthums ohne jene Kritik zu Werke gegangen, aber eben darum leiden ihre Schriften, so viel Gedankenreiches sie auch im Uebrigen darbieten, doch an dem großen Fehler der Verwechslung des Urchristenthums mit der späteren Aus- und Umbildung des christlichen Glaubens innerhalb der christlichen Kirche, sogar mit den symbolischen Dogmen einzelner Confessionen. Noch neuerdings hat es Rosenkranz ganz von dem genannten unkritischen Standpunkt aus und im Geiste der älteren, mit Recht antiquirten Hegel'schen Schule unternommen, die kirchlichen Lehren von der Trinität u. dergl. philosophisch zu deduciren, und nicht mit Unrecht bezeichnet der Verf. solche Deductionen S. 146 u. ff. als dialectische Phantastereien.

Ist die Philosophie ihrem ächten Geiste nach voraussetzungslose Forschung nach der Wahrheit, so ist die Kritik eine ächte Tochter derselben und die nothwendige Vermittelung zwischen der speculativen Construction und ihrem geschichtlichen Object, welches in seiner thatsächlichen Wirklichkeit der Construction erst durch die Kritik geliefert und dargeboten werden kann. Darum sind zu allen Zeiten die kritischen Theologen auch die speculativen gewesen, und zwar dies unbeschadet ihrer Christlichkeit. Der Vor-

Digitized by Google

wurf der Unchristlichkeit, welcher so oft der Kritik gemacht wird, trifft nur einzelne, unlautere Ausläufer derselben, nicht sie selbst in ihrem wahren Wesen, da ihr vielmehr die lautere Liebe zur reinen Wahrheit zu Grunde liegt und umgekehrt gerade derjenige, welcher wahrhaft das Christenthum schätzt, auch bestrebt seyn muß, dasselbe in seiner ursprünglichen Lauterkeit, in der es ungetrübt durch fremde Beimischungen erscheint, klar kennen zu lernen. Wer ein erhabenes Kunstwerk, ein vom göttlichen Genius der wahren Kunst eingegebenes Gemälde, auf welchem sich jedoch der Staub und Schmutz von Jahrhunderten abgelagert hat, oder welches vielleicht von einem späteren Stümper verunstaltet worden ist, irgendwo entdeckt, wird, wenn er Sinn für Kunst hat, sicher bestrebt seyn, jenen Staub und Schmutz und diese Verunstaltung von demselben zu entfernen, um die edlen ursprünglichen Züge des Bildes beschauen zu können.

In den folgenden Abschnitten streitet der Verf. gegen die scholastischen Lehren der orthodoxen Dogmatik von dem Teufel, der Erbsünde, Trinität u. dgl.; aber so entschieden diese seine Polemik ist, so sehr hält er doch und zwar mit allem Recht an der Idee der Religion, welche so Manchem im Streite mit der orthodoxen Lehre abhanden kommt, als einer ewig wahren fest. Das Christenthum ist ihm in seiner idealen Gestaltung reines Menschenthum, die Religion allgemeiner Brüderlichkeit, ein Reich Gottes auf Erden, d. h. eine Vereinigung aller derer, die von reinster Gesinnung erfüllt und dieselbe durch edelstes Handeln zu bethätigen bestrebt sind. Ein Mittel dazu, das letzte ethische Ziel, vollkommenes Menschenthum zu erreichen, ist ihm die Religion, insofern jede Seite der Menschlichkeit, also auch das dunkle Gefühl unseres Zusammenhangs mit dem Weltall berücksichtigt werden muß, um die Menschheit in ihrem reinsten Wesen darzustellen, und die Verehrung Gottes doch zuletzt den Zweck hat, bessere Menschen zu schaffen. Darum ist ihm auch die Ethik und zwar gewiß mit Recht die höchste aller Wissenschaften, in welcher alle anderen Wissenschaften zuletzt ihren eigenen lebendigen Endzweck haben, wie dies Referent selbst in sei-

Digitized by Google

ner Ethik und in einer Reihe von Artikeln in unserer Zeitschr. nachgewiesen hat *). Nur muß als selbstverständlich hinzugesetzt werden, daß die Religion, so gewiß sie ihren immanenten Endzweck in der Sittlichkeit hat, darum doch keineswegs, wie Einzelne in unserer Zeit annehmen, in der bloßen Moral aufgeht, und daß auch das Christenthum reines Menschenthum, ein Reich allgemeiner Brüderlichkeit nur in seinem tiefsten, ewigen und lichten Grunde, in Gott als Urgeist, gründen will. Beides schließt sich nicht aus, sondern fordert sich wechselseitig; denn wenn der menschliche Geist nicht in einem Urgeiste wurzelt, so bleibt er in letzter Beziehung der Macht eines bloßen Naturgrundes, aus dem er dann selber stammt, verfallen, und die freudige Entfaltung des reinen Menschenthums und eines Reiches allgemeiner Brüderlichkeit als höchsten, siegreichen Endzwecks des Weltalls ist alsdann rein unmöglich. Es ist jedoch diese Bemerkung nicht gegen den wahren Sinn des Verf., wie er sich wiederholt in seiner Schrift ausspricht, gerichtet, sondern sie soll vielmehr nur ein Mißverständniß abwehren.

Indem nun unser Mystagogos das wahre Christenthum als Humanitätsreligion auffaßt und somit dem falschen Gegensatz zwischen Religion und Humanität, welchen, völlig im Widerspruch mit den edlen Bestrebungen eines der größten Deutschen, Herder's, immer noch sowohl seichte Humanitätsheroen als finstere Frömmlinge geltend zu machen suchen, mit Entschiedenheit entgegentritt, so kann er auch unseren großen Dichtern, Göthe und Schiller, das Prädicat der Christlichkeit in jenem höheren Sinne des Worts zuerkennen. „Man hat — sagt er — von dem deutschen Hellenenthum Schiller's und Göthe's gesprochen, womit allerdings das Verhältniß dieser Dichter zur Antike passend bezeichnet ist. Beide sind durch den Geist des Alterthums verklärt, durch die antike Kunst gebildet, aber darum gehören sie doch so vollständig der neuen Weltanschauung und dem deutschen Volke an, daß sie in jeder Beziehung als deutsche und als christ-

*) Vgl. u. A. Zeitschr. Bd. 35. Heft 2.

Digitized by Google

liche Dichter gelten müssen. Sie haben den Geist des Alterthums in sich aufgenommen, aber als schöpferische Genies ihn weiter entwickelt; sie sind durch antike Kunst gebildet, aber über sie hinausgegangen, und haben auch abgesehen von den dem Alterthum unbekannten Dichtungsarten der Romanze und Ballade, ohne Frage Größeres geleistet. Der unbefangene Beurtheiler der Iphigenia z. B. wird eingestehen, daß in der ganzen dramatischen Entwickelung, in der bestimmteren Zeichnung der Charaktere, in der Einführung spannender Scenen und in der geschickteren Lösung des dramatischen Knotens, endlich in dem das Ganze durchwehenden christlich germanischen Lebenshauch tiefer Empfindung und innerlicher Frische der deutsche Dichter den griechischen vollständig übertroffen hat. Göthe's Faust, dieser christliche Prometheus, steht weit über dem des Aeschylos, und Schiller's Jungfrau von Orleans über der Antigone des Sophokles, und zwar eben weil der christliche Geist einer tieferen Weltanschauung, eines höheren Gottesbewußtseyns darin lebt. Unsere Pfaffen freilich, welche die Geschmacklosigkeiten der Gesangbuchlieder als Fünftelsaft aller christlichen Dichtkunst bewundern, Göthe und Schiller als unchristliche Dichter verdammen, verwechseln christliche mit dogmatischer Kunst; sie wollen dogmatische Kunstwerke und bedenken nicht, daß die abstracten Begriffe der Dogmatik keine künstlerische Behandlung zulassen. Und wahrlich nicht die äußere Form, nicht der Klang des Wortes macht das Christliche aus, sondern der Geist, der in dem Kunstwerk waltet; aus Lessing's Nathan, ja aus Schiller's Räubern wird man mehr Christenthum lernen, als aus frömmelnden Traktätchen und salbaderischen Kanzelreden."

Diese Worte sind zwar zum Theil in gereiztem Tone geschrieben, aber dieser Ton begreift sich aus den gleich gehaltlosen und anmaßenden Urtheilen, welche beschränkte Dogmatiker über unsere Dichter ausgesprochen haben und noch fortwährend vernehmen lassen. Der Prolog im Himmel, womit sich der erste Theil von Faust eröffnet, erinnert ja augenscheinlich an den Prolog im Hiob. Die ganze Entwickelung überdieß, welche der

Digitized by Google

Dichter seinen Faust durchlaufen läßt, ist psychologisch wahr, und hat, richtig gewürdigt, christlichen Gehalt. Indem Faust, dem Göttlichen in seinem Freiheitsdrang sich vorerst entfremdend, der Sinnlichkeit sich in die Arme wirft und darum auch der Schuld verfällt, aber zuletzt doch sich aufraffend in der sittlichen Gestaltung des Diesseits Befriedigung findet und daher auch, weil er „immer strebend sich bemüht und die Liebe von Oben an ihm Theil genommen, erlöst wird"; so gemahnt diese Entwickelung eindringend an das erhabenste Gleichniß, das je gesprochen worden, an das Gleichniß vom verlorenen Sohn, der ja auch zuerst in seiner Freiheit sich von der Abhängigkeit von Gott emancipirt, in die Welt und in die Sinnlichkeit hineinstürzt, aber aus seinem Verderben frei sich wieder zu Gott erhebt und von ihm angenommen wird. Nur der Verblendete also kann den religiösen und christlichen Gehalt und Geist der Göthe'schen Dichtung mißkennen. Das Streben „einer unbestochenen, von Vorurtheilen freien Liebe, der Sanftmuth, der herzlichen Verträglichkeit, des Wohlthuns und der innigsten Gottergebenheit", — dieses Streben, worein Lessing's Nathan im Gegensatz zu der stets im Gefolge des positiven Dogmatismus gehenden Intoleranz das Kennzeichen der wahren Religion setzt, ist sicher auch der innerste Geist des Christenthums, und nicht minder sind die Ideen der allgemeinen brüderlichen Gleichheit, Einheit und Freiheit aller Menschen, welchen Schiller's dramatische Schöpfungen huldigen und auf welche sein Genius die sittliche und politische Welt bauen will, ursprünglich auf christlichem Boden entsprungen. Wenn wir also auf den innersten Geist der Schöpfungen jener großen Dichter sehen, und wenn wir unterscheiden zwischen dem Geist des Christenthums selbst und seiner überlieferten Form, so läßt sich die große Verwandtschaft beider, des Geistes unserer ersten Dichter und des Christenthums, nicht verkennen.

Die Idee der Freiheit in ihrer unendlichen Bedeutung, in welcher der Mensch nicht nur sich selbst zu ihr emporbildet und ganz in ihrem Elemente sein persönliches Leben führt, sondern aus ihr, durch sie und nach ihr die Welt umgestaltet und selbst

Digitized by Google

das Verhältniß zu Gott oder seinen Glauben nur als Erzeugniß des voraussetzungslosen Denkens aus sich selbst setzt, ist das die neuere Dichtung und zwar ganz besonders die deutsche Beseelende und sie auch vor der hellenischen Dichtkunst Auszeichnende, welche in dem mythischen, positiven Religionsglauben des griechischen Volkes befangen blieb und gegenüber dem blinden, nothwendigen Schicksal die Freiheit des Menschen nie zu ihrem vollen Rechte kommen ließ. Indem die moderne Dichtung diese Freiheit nicht in Beziehung zu einem unbestimmten, mysteriösen, blinden Hintergrunde des Seyns, gegenüber von welchem sie machtlos ist, sondern im Kampfe mit der wirklichen Welt und ihren vielfach verschlungenen Verhältnissen darstellt, gewinnt die dramatische Verwickelung an Umfang und Spannung; das Drama wird lebendiger, erregt weit mehr unser persönliches Interesse, und erreicht eine tiefgehende psychologische Charakteristik der einzelnen, unendlich mannichfaltigen Persönlichkeiten. Hierdurch ragt das moderne Drama, namentlich das der ersten deutschen Dichter, nach Inhalt und Form vor dem antiken hervor, und wir stimmen dem Verf. vollkommen bei, wenn er der einseitigen Ueberschätzung der griechischen Tragödie gegenüber von der neueren, wie sie sich noch fortwährend bei unseren Philologen findet, entgegentritt.

Andererseits geht er zu weit, wenn er die griechischen Tragödien, namentlich wegen ihrer Einfachheit, schlechthin unter die neueren stellt, ja ihnen zum Theil allen dramatischen Werth abspricht. Hierbei übersieht er einmal, daß die griechischen Dramen meistens Trilogien bildeten und wir daher eine einzelne Tragödie, wie z. B. die Antigone, nicht für sich als ein Ganzes, sondern nur als ein Glied eines solchen, das in seiner Gesammtheit einen in sich reichen Verlauf und eine complicirte Entwickelung darstellte, betrachten dürfen. Sodann beruht die auch hierbei noch immerhin stattfindende, vergleichungsweise größere Einfachheit der Charakterentwickelung in den griechischen Tragödien auf einer Eigenthümlichkeit des griechischen Geistes, welche zugleich beziehungsweise einen Vorzug der hellenischen Tragödie

Digitized by Google

begründet. Der griechische Geist war in sich eine noch ungebrochene, ungetheilte Einheit der Persönlichkeit mit der allgemeinen Wesenheit, den sittlichen Mächten des öffentlichen Lebens. So stellen die Charaktere des griechischen Trauerspiels in sich, in ihrer Individualität die allgemeinen, selbst ewigen Potenzen der Menschheit dar, und machen gerade in der Einfachheit, mit der sie dies thun, den Eindruck des Erhabenen und Ewigen, ähnlich den Götterbildern der griechischen Plastik. Wir dürfen also nicht vergessen, daß der Geist der Menschheit und so auch der der Dichtkunst in seiner Entwickelung Stufen durchläuft, welche nicht einseitig nur in dem Verhältniß des Niedereren und Höheren zu einander stehen, sondern von welchen jede in ihrer Art groß und herrlich und, wenngleich im Ganzen die Menschheit fortschreitet, doch zugleich in sich vollendet ist, weil einer jeden Stufe eine besondere Aufgabe zukommt, deren Vollführung die nur ihr eigenthümliche Vollendung ist.

Der Verf. vergleicht namentlich die Antigone mit Schiller's Jungfrau von Orleans etwas genauer, und bemerkt in dieser Beziehung: „Antigone giebt ein erhabenes Beispiel rührender Geschwisterliebe, aber ohne Begeisterung mit besonnenem Ernst geht sie an ihr Werk, mit ruhiger Würde in den Tod, aber ohne die Verklärung des Idealen. Wie ganz anders Schiller's Jungfrau! Auch sie gehorcht einem göttlichen Gebot, einer göttlichen Stimme, die sie zur Befreiung ihres Volks anruft, zu der größten That, die je ein Weib gethan. In der höchsten und reinsten Begeisterung folgt sie ihrem Beruf; in dem Zustand religiöser Ekstase erfüllt sie die hohe Aufgabe ihres Lebens. Auch sie geht an dem Widerspruch mit Menschensatzungen zu Grunde, sie fällt einem rohen Aberglauben ihres Zeitalters zum Opfer, aber doch nicht ohne eigenes Verschulden, indem sie ihrem Gott ungetreu irdischer Liebe ihre Brust erschließt. Sie bleibt Weib, während Antigone sich nicht zur Idee wahrer Weiblichkeit erhebt; diese verleugnet um des Bruders willen ihren Geliebten, jene verleugnet ihren Gott um ihrer Liebe willen."

Allerdings ist die Jungfrau von Orleans eines der schön-

Digitized by Google

ſten Gebilde der Schiller'ſchen Muſe. Indem ſie in frommer Begeiſterung der Errettung des Vaterlands von fremder Bedrückung ſich thatkräftig weiht, ſtellt uns Schiller in ihr als das wahre Ziel des religiös ſittlichen Enthuſiasmus nicht, wie das ſo oft, insbeſondere bei uns Deutſchen der Fall iſt, irgend ein träumeriſches Object, ſondern das aufopferungsvolle, ſittliche Geſtalten des Dieſſeits, insbeſondere ein edles, hingebendes Wirken für das Vaterland, für ſeine Einheit im Innern und ſeine Unabhängigkeit von Fremden vor Augen, und wir dürfen wohl annehmen, daß Schiller ſeinem deutſchen Volke dieſes Bild aufopferungsvoller, von frommer Begeiſterung getragener Vaterlandsliebe nicht ohne Rückſicht auf jene falſche überſchwängliche Richtung unſeres Geiſteslebens, insbeſondere auf die Schwächung Deutſchlands durch innere Uneinigkeit vorhalten wollte. Zugleich tritt gerade bei einer Vergleichung der Antigone mit der Jungfrau der Unterſchied des griechiſchen Drama's von dem modernen beſonders ſtark hervor. Antigone bleibt von Anfang an bis zu Ende des Stücks ſich ſelbſt gleich, feſt entſchloſſen, der h. Pflicht der Schweſterliebe ſich ſelbſt und ihre Neigung zum Opfer zu bringen; die Jungfrau von Orleans dagegen kommt in einen tiefen inneren Zwieſpalt mit ſich ſelbſt; der ſie beſeelenden heiligen Beſtimmung, Retterin ihres Königs und Vaterlands zu ſeyn, wird ſie ſogar ungetreu dadurch, daß ſie ihr Herz der Liebe zu dem feindlichen Heerführer Lionel öffnet und ſein Leben verſchont, und darum entweicht von ihr auch auf Augenblicke ihr höherer Genius und das alles mit ſich fortreißende heroiſche Vertrauen auf ihre höhere Sendung, bis ſie ſich zuletzt wieder erfaßt und ſiegreich, obwohl ſterbend ihren Auftrag vollführt. So ſehen wir hier, wie gegenüber von der ungetheilten, aber noch beſchränkten Hingabe der Perſönlichkeit an eine beſondere ſittliche Potenz, wie ſie dem griechiſchen Geiſtesleben natürlich war, das moderne Ich alle ſittlichen Lebensverhältniſſe lebendiger in ſich empfindet, über die Schranke der Beſonderheit hinaus zum Ganzen ſich erhebt, aber darum auch in eine viel größere innere Entzweiung ſich verlieren kann, als das griechiſche Bewußtſeyn.

Digitized by Google

Die Unendlichkeit des Ich, das lebendige Gefühl für alles Sittliche, in welchem alle heiligen Akkorde des sittlichen Weltalls zart anklingen, tritt in unserem Geiste weit mehr hervor, als im griechischen.

Allein keineswegs darf man der Antigone wahre Weiblichkeit absprechen, noch die Jungfrau von Orleans darum höher stellen, weil sie ihren Gott um ihrer Liebe willen verleugne. Allerdings hat die geschlechtliche Liebe für unser Bewußtseyn und unser Gemüth eine ungleich tiefere Bedeutung, als sie für den Griechen hatte. Aber besteht denn die wahre Weiblichkeit in einer ihren Gott um der geschlechtlichen Liebe willen verleugnenden Sinnesart? Das ist auch entfernt nicht die Meinnng Schiller's, welcher ja nur auf kurze Zeit die Jungfrau in jenes innere Schwanken zwischen Neigung und Pflicht, individueller und Vaterlandsliebe, gerathen, bald aber sie wieder sich zu der ganzen Stärke ihrer heiligen patriotischen Begeisterung erheben und darin die Liebe Lionel's bei ihrem Zusammentreffen mit ihm zurückweisen läßt. So stellen denn beide Dichter vielmehr die Eine Idee in ihren Dichtungen dar, nämlich die wahre sittliche Höhe einer edlen Jungfrau und den auch ihr möglichen Heldensinn, welchen sie durch die aufopfernde Hingabe ihrer individuellen Neigung und ihrer ganzen Persönlichkeit an eine höhere heilige Pflicht, hier die Errettung des Vaterlands, dort die Bestattung eines Bruders erweist.

Allerdings überragt Johanna die Antigone an idealischem Schwung des Geistes; aber diese Idealität scheint uns auch etwas zu weit zu gehen, weil sie die Gränze des Menschlichen übersteigt. Während sonst der hohe Vorzug der Schiller'schen Muse in der Verbindung des Heroischen mit dem ächt Menschlichen, in der Verschmelzung der Idealität und Humanität besteht; so enthält dagegen diese Tragödie nicht nur fantastische Scenen, wie die Erscheinung des schwarzen Ritters und die Sprengung der eigenen Fesseln durch die Jungfrau, sondern es ist auch eigentlich keine wahrhaft tragische Collision in dem Stücke zu finden.

Digitized by Google

In rauhes Erz sollst du die Glieder schnüren,
Mit Stahl bedecken deine zarte Brust;
Nicht Männerliebe darf dein Herz berühren
Mit sündigen Flammen eitler Erdenlust.

Also bezeichnet Johanna selbst in ihrem Monolog den ihr gewordenen göttlichen Auftrag und spricht damit bereits den tragischen Conflict aus, welcher den Knoten der Tragödie bildet. Allein an sich ist das ächt menschliche Gefühl der Vaterlandsliebe durchaus nicht ein Widerspruch mit dem ebenso ächt menschlichen Gefühl der Geschlechtsliebe, und selbst die Liebe zu einem Feind, ja auch sein Verschonen, ist nicht ausgeschlossen von der kriegerischen Vaterlandsliebe in ihrer edlen, humanen Gestalt. Wie schön ist in dieser Beziehung, weil wahrhaft menschlich mitten in der mörderischen Feldschlacht die Art und Weise, wie sich Glaukos und Diomedes in der Ilias begegnen, und, nachdem sie sich als Gastfreunde erkannt haben, einander nicht nur zu vermeiden geloben, sondern auch die Rüstungen gegenseitig austauschen! Indem dagegen Schiller die Begeisterung für das Vaterland an sich in einen inneren Widerspruch mit dem Gefühl individueller Liebe setzt, läßt er sie als etwas Uebermenschliches erscheinen und wird er dem Princip der Humanität, dessen begeisterter und genialer Vertreter er sonst ist, in diesem Punkte ungetreu und verliert sich in eine falsche romantische Richtung, welche eben in einer überschwänglichen Tendenz, in der Ueberspannung des wahrhaft Menschlichen zu einem übermenschlichen Phantom besteht. Man könnte vielleicht erwidern, an sich zwar stehe der Patriotismus nicht in einem feindlichen Gegensatz zu der geschlechtlich individuellen Liebe, wohl aber sey dieß der Fall, wenn er eine Jungfrau zu kriegerischer Thatkraft hinreiße; in diesem Falle könne die kriegerische Begeisterung nur als eine das weibliche Gemüth und dessen natürliche Gefühle aufhebende Macht erscheinen, und eben dieß habe Schiller in seiner Johanna darstellen wollen. Allein wie sollte, wenn das Vaterland in Gefahr ist, der kriegerische Patriotismus nicht auch eine Jungfrau ergreifen können und sollen, ohne daß sie darum

Digitized by Google

ihrer jungfräulichen Natur und ihrer ächt menschlichen Gefühle sich entäußern müßte? Thatkräftige Vaterlandsliebe ist niemals der Tod der ächt menschlichen Gefühle individueller Liebe, sondern eine der schönsten Blüthen und eine sie selbst hinwiederum nährende heilige Flamme. Um den kriegerischen Muth der Jungfrau als etwas Widerjungfräuliches erscheinen zu lassen, gleich als „decke ihr Panzer kein Herz", läßt der Dichter auch dieselbe unmittelbar am Kampf sich mitleidlos betheiligen. Ich habe aber immer um so mehr bedauert, daß Schiller in den Patriotismus der Johanna diese Härte und diesen falschen Gegensatz zur menschlichen Natur und ihren zarteren Gefühlen legte, als die geschichtliche Johanna in der Feldschlacht den unmittelbaren und persönlichen Kampf zu vermeiden suchte und nur mit ihrer Fahne dem Heer begeisterungsvoll voranstürmte, sowie auch ihr Anflug von geschlechtlicher Liebe ja nur ein ihr angedichteter ist. Freilich wenn Schiller einen tragischen Conflict herbeiführen wollte, so konnte er kaum anders verfahren, weil das geschichtliche Ende der Jungfrau kein tragischer Ausgang, sondern ein sittlich empörender Frevel an ihr und an der menschlichen Natur war. Allein mußte denn ihre Verherrlichung nothwendig durch ein Trauerspiel erfolgen? Konnte in ihr die auch eine Jungfrau erfassende kriegerische und durch die höchsten religiösen Gefühle geheiligte Begeisterung für das Vaterland nicht auch in einem sog. reinen Drama besungen und als leuchtendes Vorbild der Menschheit auf ähnliche Weise, wie Schiller in einem reinen Drama den Sieg der Schweizer über fremde Unterdrückung auf eine so herrliche Weise besungen hat, hingestellt werden, zumal da von Johanna der eigentliche Endzweck ihrer höheren Sendung, die Entsetzung von Orleans und die Krönung des Königs in Rheims, siegreich erfüllt wurde? Denn da, wo die innere Nichtigkeit des sittlich Gemeinen, sich aber Ausspreizenden dargestellt wird, hat das Lustspiel seinen Ort; wo der Untergang des Erhabenen, sey es nun im Bösen oder Guten ein maaßloser Wille, aber ein den Willen reinigender Untergang zur Anschauung kommen soll, ist das Element des Trauerspiels gegeben; da endlich, wo ein

Digitized by Google

thatkräftiger Wille durch den Kampf hindurch zum Siege, zur wirklichen Erringung ſeines Endzwecks gelangt, findet eine mittlere Gattung des Dramas, das ſog. reine Drama, ſeine Stelle, und daß auch dieſe Gattung einer großen künſtleriſchen Vollendung und einer hohen äſthetiſchen Wirkung fähig iſt, das ſehen wir an Göthe's Iphigenia und Schiller's Wilhelm Tell.

Wirth.

Die Idee der Seelenwanderung. Vortrag, gehalten im wiſſenſchaftlichen Verein zu Berlin von Jürgen Bona Meyer, Dr. der Philoſophie. Hamburg, Otto Meißner, 1861. 62 S.

Der uralte, aus dem Orient ſtammende Glaube an die Seelenwanderung hängt einerſeits mit dem Glauben an die Unſterblichkeit der Seele, andererſeits mit der Vorſtellung von der Seele als einem körperlichen Weſen, einem feineren Körper in den Gränzen des grob ſinnlichen Körpers zuſammen. War die Seele in dieſem Leben in dem Raume des Körpers eingeſchloſſen, ſo verläßt ſie nach der gewöhnlichen Vorſtellung durch den Mund den Körper, und wandert aus dem Körper, den ſie verläßt, in einen andern Körper, da ſie als Körper wieder einen Raum haben muß, den ſie einnimmt. Entweder wandert ſie wieder auf dieſer Erde, oder ſie durchwandert andere Himmelskörper, Sterne, Mond, Sonne, in welcher ſie ihren Kreislauf beſchließt. Die Körper, in welche ſie auf der Erde wandert, ſind entweder vollkommnere, ſo daß ſie zu ihnen aufſteigt (wie z. B. Thierſeelen in Menſchenkörper, Menſchenſeelen in die Körper höher ſtehender Weſen, Dämonen, Aeonen, Engel übergehen), oder unvollkommenere, in welche die Seele abwärts ſteigt (wie Menſchenſeelen, welche in Thierkörper, auch Pflanzen- und Mineralkörper wandern), oder es ſind Körper derſelben Art, ſo daß die Seelenwanderung ein Kreislauf iſt (wie Menſchenſeelen, welche immer wieder in Menſchenkörper hinüberziehen).

Der Herr Verf. giebt uns in vorliegender Schrift kurze Andeutungen über dieſen Gegenſtand. Er betrachtet ihn vom philoſophiſchen Standpunkte. Die Philoſophie ſucht, wie er ſagt,

Digitized by Google

„die ewige Wahrheit auch im Gewande des Mythus zu erkennen." Der Philosoph sucht im Symbole das diesem zu Grunde liegende Wesen, oder wie Schiller sagt, in „der Bilderschrift der Empfindungen" den Begriff aufzufinden. Zu einer solchen Bilderschrift zählt der Hr. Verf. auch die Idee der Seelenwanderung. Sie gehört „zu den Träumereien des menschlichen Geistes"; aber auch „in diesem Traume" offenbart sich „der Nachklang einer tieferen Sehnsucht des nahen Tages" (S. 3). Lessing und Schopenhauer, wie wohl letzterer mit seinen baroken, excentrischen Ansichten kaum in irgend einer Beziehung neben den ersten gestellt werden kann, sehen in dem hohen Alter dieser Lehre ein Zeugniß für ihren Werth. Es wäre der Mühe werth, die Lehre von der Seelenwanderung, wie sie sich im Laufe der Zeit bei den verschiedenen Völkern entwickelte, in besonderer Untersuchung geschichtlich darzustellen.

Der Hr. Verf. will sich dieser „mühsamen Arbeit" nicht unterziehen, und doch läßt sich das Wesen dieses Glaubens nur auf der Grundlage geschichtlicher Erforschung erkennen.

Er will die philosophischen Grundzüge „hinter dem Reichthum der Bilder eines phantasievollen Glaubens" zu erkennen suchen. Er will den speculativen, ästhetischen und sittlich religiösen Gedankenzusammenhang darstellen, in welchem die Lehre von der Seelenwanderung ihren Ursprung nahm und ihre Vorstellungen von der örtlichen Wanderung wie von der Wesenswandelung der Seele entwickelte.

Der Tod hat auch für denjenigen, der in völlig stumpfer Gleichgültigkeit dahin lebt, etwas Unheimliches. Manche Völker verließen die Hütten, in denen Jemand starb, und rissen sie nieder. Der Gedanke, daß der Mensch beim Sterben dem Dunkel einer unbekannten Welt gegenübersteht, läßt ihn den Tod als etwas Schlimmes, Widernatürliches vorstellen (S. 7). Er sucht darum die unbekannte Welt „durch Vorstellungen seiner Phantasie in ein bekanntes Land umzuwandeln." Die Fortdauer wird so sehr wie möglich dem irdischen Leben nahe gehalten (S. 8).

Digitized by Google

Daher bleiben die abgeschiedenen Seelen nach einer solchen Vorstellungsweise in der Erdnähe. Man mußte sich dabei eine „sinnliche Beschaffenheit der Seele" denken. Die abgeschiedenen Seelen wurden als auf der Erde umher irrende Schatten, Nebelgestalten, umherfliegende Vögel gedacht oder halten sich in hölzernen, an den Gräbern aufgestellten Bildern auf. Als Vogel fliegt die Seele aus dem Munde des Sterbenden. Auch die Bedeutung der abgeschiedenen Seelen für das Leben der Hinterbliebenen wurde verschieden aufgefaßt. Die Seelen erschienen bald als Schutzgeister, bald als böse Dämonen für die Lebenden. Solche Vorstellungen führten die Vorstellungen von einem andern Leben mit sich. Man dachte sich ein besseres Leben nach dem Tode. So entstand die Vorstellung des Himmels. Der Gegensatz war die Unterwelt oder Hölle. Je schärfer sich diese Gegensätze ausprägten, desto mehr verband sich damit der Begriff von enseitigem Lohn oder jenseitiger Strafe. Ursprünglich herrschte ein „nicht heiterer Glaube an eine gespensterhafte Fortdauer der Seele" (S. 10). Damit hängt die sich fast überall einstellende Todtenklage zusammen, die nicht, wie Feuerbach meint, gegen die Unsterblichkeit der Seele, sondern für den schattenähnlich gedachten, unerquicklichen Zustand des Jenseits spricht, das die Freuden und Genüsse des Diesseits entbehrt. Je edler die Vorstellungen vom Jenseits wurden, desto mehr verschwand die Todtenklage. Des höchsten Zieles wurden aber im Jenseits nur die Helden theilhaftig. Mit der „wachsenden Lebendigkeit des Gesammtbewußtseyns" wurden die „Schranken der Bevorzugung" immer geringer. Je größer dabei der Gegensatz von Himmel und Hölle wurde, desto mehr entstand das Bedürfniß, die Gegensätze durch einen Zwischenort der Läuterung auszugleichen. Durch den Glauben an ein solches Zwischenreich fand die Lehre von der Seelenwanderung neue Nahrung. Man dachte sich diese Wanderung entweder als eine „örtliche Wanderung fern von unserer Erde", oder als eine „Wesenswandelung auf unserer Erde" (S. 12). Die erste bildete sich hauptsächlich im Kreise der christlichen Weltanschauung, die zweite in der Welt-

Digitized by Google

auffassung des Brahmanismus oder Buddhismus, so wie in besonderer Gestalt auch unter den Pantheisten und Materialisten des Abendlandes.

Die Astronomie hatte nach Maaßgabe ihrer Entwickelung einen wesentlichen Einfluß auf die Vorstellungen der örtlichen Wanderung (S. 12). Vor Copernicus zogen die Seelen von Sphäre zu Sphäre in den Kreisen des Luftreichs hinauf zum himmlischen Empyreum jenseits dieser Sphären. Nach Copernicus entwickelte sich der Glaube an eine Seelenwanderung von Stern zu Stern. Dante's Divina Commedia beruht auf der vorcopernicanischen, Klopstock's Messias auf der copernicanischen Weltanschauung. Denn Dante hält sich an die Ptolemäische Weltanschauung. Man bestimmte nach der copernicanischen Ansicht einzelne Sterne für verschiedene Stufen der Läuterung; doch geschah dieses letztere nur durch einzelne grübelnde Geister (S. 19). Nach den Vorstellungen der Antoinette Bourignon und ihrer Anhänger z. B. waren die Fixsterne von den Engeln, die Planeten von den zur Läuterung bestimmten abgeschiedenen Seelen bewohnt. Der Saturn war für die Geizigen, der Mars für die Zornmüthigen, der Jupiter für die von eitler Wissenschaft Aufgeblähten, Merkur für Eitle und Diebe, der Mond für die Wankelmüthigen und Zweifler. In der Sonne war der Thron Gottes, das Königreich Zion und das himmlische Jerusalem. Diese Anschauung ist in der Schrift eines unbekannten Anhängers der Bourignon: Témoignage d'un enfant de la verité und in einer andern: Droiture des vois de l'esprit ausgesprochen (S. 41 u. 42). Allein die Versetzung der Seelen von der Erde auf die fernen Sterne blieb immer eine schwierige, kaum zu denkende Vorstellung, da selbst die Sonnenstrahlen Millionen Jahre gebrauchen, um von einem Stern zum andern zu gelangen (S. 15). Man suchte die Schwierigkeit durch die Annahme eines „Zwischenreichs der Seelen in der Erdnähe" zu überwinden, wie sich eine ähnliche Vorstellung in neuerer Zeit J. H. Fichte ausgebildet hat.

Man dachte sich, wenn man die Seele auf der Erde ließ, eine Wesenswandelung derselben. Es schien faßlicher und

Digitized by Google

verständlicher, die Seele in einer Umwandelung auf der Erde selbst zu denken. Entweder wanderten hier die Seelen der Menschen unbeschränkt durch Gebilde des Erdkörpers, durch Thiere, Pflanzen, ja selbst Steine und leblose Dinge, oder die Seelenwanderung wurde als eine Wiedergeburt im Menschengeschlechte gedacht (S. 17). Der Trieb des Denkens zur Einheit verleitete den Menschen zur Annahme, daß seine Seele auch in unvollkommenere Gebilde, als er selbst ist, übergehe. Man suchte „die bleibende Einheit", das „eine Wesen in dem bunten Wechsel der Gestalten." Was in mir lebt, lebt auch in dem Andern. Die Vielheit verliert sich im Abgrunde der Einheit, so im Brahmanismus und Buddhismus. Es ist das Athmen Eines Lebens in der ganzen Natur. Diese Vorstellung steht mit dem Pantheismus in Verbindung, und wird dadurch begünstigt, daß man in den Pflanzen und Thieren, in welche man die Seelen wandern läßt, symbolische Darstellungen menschlicher Eigenschaften, besonders menschlicher Leidenschaften erblickt. Die Naturſymbolik wirkte bei manchen Völkern noch mehr, als die Natureinheit. Einen weiten Eingang indeß hat diese Lehre des Orients nie im Abendlande gefunden. Es waren nur einzelne Denker bei den Griechen, wie Pherekydes, Empedokles, Pythagoras, Plato, welche sie zum Theile unter dem Einflusse des Orients annahmen (S. 20). In die Glaubenslehre des alten und neuen Testaments ist dieselbe nicht eingedrungen. Die Kabbalisten und Rabbiner haben sie abenteuerlich ausgebildet. Das ökumenische Concil zu Konstantinopel im Jahre 553 hat die Lehre von der Seelenwanderung als ketzerisch bezeichnet. Die Vorstellungsweise der Seelenwanderung erhielt indeß für den Volksglauben dadurch eine tiefere Beziehung, daß man diese Idee zu einer sittlichen Macht erhob. Alles Leben erschien dem indischen Glauben als ein Abfall von Gott. Je mehr der Mensch vom sinnlichen Leben hielt, desto tiefer mußte er zur Strafe in dasselbe verstrickt werden. Das menschliche Leben war eine Folge der Ursünde des Geistes. Nur durch Verachtung aller Sinnlichkeit geht die Seele zurück in die ursprüngliche Einheit des göttlichen Wesens. Wer

Digitized by Google

an der Sinnlichkeit klebt, büßt die Schuld in einem entsprechenden neuen Leben. Seine Seele steigt in den Mond, kommt mit dem Regen wieder hernieder und geht in ein neues Geschöpf ein, das nach seiner Beschaffenheit die Verkörperung der Schuld ist, welche die jetzt in ihm wohnende Seele auf sich geladen hat. Den thörichten Vorstellungen liegt die einzige wahrhaft sittliche Idee zum Grunde, das Gefühl der Schuld und ihrer Sühne. Ein Irrthum zieht den andern nach sich. Gewöhnlich ist die Lehre von der Seelenwanderung mit der Idee eines Lebens schon vor diesem Leben (Präexistenz der Seele) verbunden (S. 23). Speculative und sittlich religiöse Gründe wirken bei dieser Verbindung. Die Philosophie nennt die Seele ein einfaches Wesen und will durch diese Einfachheit ihre Unsterblichkeit beweisen. Der Beweis paßt auf die Zeit vor und nach diesem Leben. Die Seele muß dann immer gewesen seyn, wie sie immer seyn wird. Der sittlich religiöse Glaube erklärt die Ungleichheit der Geburt und des Schicksals der einzelnen Menschen aus der frühern größern oder geringern Verschuldung der Seele vor dem gegenwärtigen Leben in einem früheren Zustande. Man glaubt an eine Wiedergeburt zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes. Das Gleichgewicht zwischen dem Sterben und Geborenwerden und die so genannte Erinnerung an etwas, was man schon früher einmal vor diesem Leben erlebt haben will, wurden als Gründe für die Präexistenz und Wiedergeburt der Seelen angegeben und werden von dem Hrn. Verf. als unhaltbar nachgewiesen (S. 26 ff.). Ganz richtig wird auch von demselben das Vorgeben „als falsch" bezeichnet, „daß man meint, die Seele mit dem Namen einer Fortdauer trösten zu können, wenn man ihr doch das Wesen nimmt, an dem sie hängt, das Bewußtseyn ihrer selbst" (S. 31). Man kann „die Gedanken der Seelenwanderung und der Präexistenz für blühenden Unsinn" halten, „geboren aus dem träumerischen Spiel der Phantasie des menschlichen Geistes." Damit fällt aber der Glaube an die Unsterblichkeit nicht, der diesen symbolischen Vorstellungsweisen zu Grunde liegt, die nichts weiter, als Empfindungsbilder für einen tieferen Gedanken, ihren Kern sind.

Digitized by Google

„Der menschliche Glaube an die Unsterblichkeit", sagt der Hr. Verf. S. 32, „wird erst recht sicher und frei, wenn man jeden Versuch abthut, aus diesem Glauben ein faßliches Bild vom ewigen Leben der Seele zu entwickeln. Dann will der Glaube nicht mehr seyn, als er kann, eine Ahnung des Uebersinnlichen im sinnlichen Erdenleben." Er macht darauf aufmerksam, daß wir „klar die Gränzen unserer jetzigen Erkenntniß sehen und uns doch sagen müssen, daß es einem anders gearteten Denkvermögen möglich seyn muß, auch das zu erkennen, was jenseits dieser Gränzen liegt" (S. 33), daß keines der uns bekannten Wesen sich in einer solchen Lage befindet, daß der Mensch allein den Blick aus dem Sinnlichen in „das verschlossene Gebiet des Uebersinnlichen" wirft. Hierin liegt der Fingerzeig der Natur, daß unser Glaube an die Fortdauer der Seele „seine innere Berechtigung und Wahrheit hat." Auch „die Irrgänge der Lehre von der Seelenwanderung und der Präexistenz unserer Seele zeigen uns, wie tiefe Wurzel der Glaube an Unsterblichkeit in unserer Seele schlug." — Vier und funfzig Anmerkungen, welche der Schrift als Belege beigegeben sind (S. 35 — 62), enthalten viel Anziehendes und Lehrreiches, wenn gleich das Ganze nur skizzenweise behandelt ist und die Begründung der Unsterblichkeit noch von einer ganz andern Seite aufgefaßt werden muß. Die Freiheit, welche sich im Menschen über die Gesetze der materiellen Nothwendigkeit erhebt, unterscheidet ihn wesentlich von allen andern Gebilden unseres Erdkörpers, begründet ein anderes Wesen seines Geistes und sichert diesem Geiste eine andere Bestimmung. **R. A. v. Reichlin Meldegg.**

Das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte der Philosophie. Eine Vorlesung, gehalten zum Antritt einer außerordentlichen Professur in der akademischen Aula zu Leipzig am 17. April 1861 von Conrad Hermann, Dr. phil. Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1861, 30 S. 8.

Der durch Prolegomena zur und Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, durch den Grundriß einer allgemeinen Aesthe-

Digitized by Google

tik und eine philoſopiſche Grammatik in der ſchriftſtelleriſchen Welt rühmlich bekannt gewordene Herr Verf. beginnt die obige Schrift mit dem Satze: „Jeder, der ſich zur Philoſophie bekennt, bekennt ſich faſt nothwendig auch zu einem Syſteme derſelben.“ Die Form des Syſtems macht ihm das innerſte Weſen der Philoſophie ſelbſt aus. Außerhalb der Form eines beſtimmten Syſtems iſt ihm die Philoſophie entweder „unklarer und gährender Eklekticismus“ oder „flacher und ſkeptiſch trivialer Empirismus“ oder „ein geiſtreiches, modiſch kokettes Gedankenſpiel.“ Wie aber, wenn wir in einer Zeit leben, in welcher uns kein philoſophiſches Syſtem befriedigt? Hat der Menſch keinen philoſophiſchen Geiſt, wenn er ſich zu keinem beſtimmten ausſchließenden Syſteme bekennt? Hört ohne den Glauben an ein einzelnes philoſophiſches Syſtem auch der Glaube an die Philoſophie ſelbſt auf? Muß ſich die Philoſophie immer nur in den Schranken bewegen, welche alle andern Anſichten als unwahr ausſchließen? Wie Schiller keine Religion aus Religion hatte, d. h. die ausſchließende Wahrheit eines allein ſelig machen wollenden Glaubensbekenntniſſes aus religiöſem Sinne, aus Gewiſſenhaftigkeit und Verehrung für das Göttliche nicht annahm, ſo kann Jemand aus Philoſophie ſich zu keiner Philoſophie bekennen, d. h. aus Wahrheitsliebe und Forſchungstrieb keinem ausſchließenden philoſophiſchen Syſteme huldigen. Hat Schiller darum weniger Religion? Iſt ein ſolcher Philoſoph darum weniger Philoſoph? Sokrates iſt einer der größten Philoſophen des Alterthums und hatte kein Syſtem. Da nicht alle Denker Syſteme ſchaffen können, ſo würden nach dieſer Anſicht die Philoſophen in zwei Klaſſen zerfallen, in Aufſteller der Syſteme, die natürlich ſeltener ſind, und in eine Maſſe von Hörenden oder Gläubigen, welche an die Wahrheit des Syſtemes unbedingt glauben, und in gewiſſer Beziehung dem Grundſatze des unbedingten Glaubens an das Anſehen eines Dritten huldigen, wie dieſes nur in den Gränzen irgend einer Kirche oder eines Katechismus zu religiöſen Zwecken geſchieht. Die Kritik der Geſchichte der Philoſophie zeigt aber, daß kein philoſophiſches Syſtem

Digitized by Google

für immer herrschend geblieben ist, daß jedes immer wieder von einem andern verdrängt wurde, daß ein jedes System neben seinen bestimmten Wahrheiten seine bestimmten Irrthümer hat, daß die Philosophie ihren Begriff immer wieder gerade durch die Ueberwindung der einzelnen Systeme läutert und zur höhern Entwickelung bringt, und daß wir wohl die unveränderlich vorwärts zum höchsten Ziele der Erkenntniß strebende Philosophie an sich von den verschiedenen Philosophieen oder Auffassungsweisen unterscheiden. Der Baum der Philosophie ist unsterblich; aber die Blätter, Blüthen und Früchte desselben (die einzelnen Systeme) sind zu entstehen, sich zu entfalten, abzunehmen, zu verschwinden und durch neue Blätter, Blüthen und Früchte (neue Systeme) verdrängt zu werden bestimmt. Schiller sagt:

Welche wohl bleibt von allen den Philosophien?
Ich weiß nicht;
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn!

Es giebt einen lebendigen Eklekticismus, der sich im Laufe der Zeit entwickelt und aus den verschiedenen einzelnen menschlichen Entwickelungsweisen der Philosophie das ewig Wahre, Haltbare und Unveränderliche an sich zieht, alles philosophisch Unhaltbare von sich stößt. Ein solcher ist nicht aus verschiedenen Stücken einzelner Systeme zusammengeflickt, gleicht nicht einer aus bunten Flecken und Lappen zusammengenähten Kleidung, sondern ist der lebendige Faden des Erkenntnißstromes, der sich durch alle Zeiten hindurchzieht, kritisch Errungenschaften aus einzelnen Systemen verbindet, Störendes ausscheidet, und so in objectiver Stellung gegenüber den immer subjectiv bleibenden Systemen die eigentliche Philosophie der Philosophie wird. Einen solchen Eklekticismus kann man nicht unklar nennen. Er weiß, was er ist und was er will. Hat nicht die Hegel'sche Philosophie seit Hegel's Tode sich in dieser Weise entwickelt, daß neue genügendere Auffassungsweisen derselben durch die Epigonen nach einer eklektisch-kritischen Methode zu Tage kamen? Kaum lebt jetzt noch ein Denker, der unbedingt sich an das Wort des Meisters hält, und doch wurden die meisten später Gekommenen von

Digitized by Google

ihm angeregt, gingen von seinem Systeme aus, ohne sich zu demselben ausschließend zu bekennen. Es ist kein Fehler, wenn man diesen Eklekticismus „gährend“ nennt; denn gähren muß der Most, wenn er Wein werden soll. So führt die eklektisch-kritische Methode zu einer höhern Entwickelung des Geistes und die Philosophie stellt sich objectiv oder beurtheilend den Philosophien oder Systemen gegenüber. In der Natur des „Empirismus“ liegt weder „Flachheit“ noch „Trivialität“, und die „Skepsis“ hat der Philosophie in ihrer Entwickelung vielleicht größere Dienste gebracht, als der Dogmatismus. Ein „geistreiches Gedankenspiel“ ist nicht zu tadeln und das „Geistreiche“ ist nicht immer mit dem „Modisch-Koketten“ verbunden oder ist in irgend einer Weise seinem Wesen nach zu ihm gehörig. Es müßte sich wohl auch ein „wissenschaftlicher Begriff“ und „der ethische Charakter“ ohne die Form eines bestimmten einzelnen philosophischen Systems denken lassen. Sonst fehlte der Philosophie des Sokrates das Erste und das Zweite. Refer. würde daher nicht zuerst mit dem Hrn. Verf. bei einem Philosophen „nach dem System“ fragen, welches ihm als Ausdruck der philosophischen Wahrheit gilt, so wenig als er bei einem religiösen Menschen nach dem bestimmten positiven Glaubensbekenntnisse fragen wird, um die Gewißheit zu erlangen, daß es diesem nicht an Religion fehlt. Systematische Ordnung im Denken ist noch lange kein einzelnes philosophisches System. Der Hr. Verf. sagt von allen philosophischen Systemen, daß der Inhalt durchschnittlich in jedem immer wieder ein anderer ist, daß jedes für sich seine besondere Sprache spricht und daß es von anderen Systemen „nur unvollkommen und mit Mühe verstanden wird.“ Ist aber das die einzige Philosophie, die so beschaffen ist, daß sie sich selbst „nur unvollkommen und mit Mühe“ versteht? Denn dieses wäre bei dieser Annahme so, da der Hr. Verf. keine andere Philosophie, als die in der Form eines bestimmten einzelnen Systemes zuläßt. Der „gemeinsame wissenschaftliche Besitz“ ist ihm „ein unendlich geringer.“ „Höchstens die formale Logik“ sieht er als einen solchen an. Sollen aber die Philosophen nicht zuletzt

Digitized by Google

einen „gemeinsamen wissenschaftlichen Besitz“ haben, und wäre nicht gerade dieser zuletzt das, was dem Begriffe der Philosophie an sich zukommt? Was soll die Philosophie, die nicht einmal die Philosophen zu „einem gemeinsamen wissenschaftlichen Besitz“, höchstens „nur zu einem unendlich geringen“ führt? Wenn es, wie der Hr. Verf. meint, „überall nur Systeme der Philosophie“ giebt, „deren jedes die Negation und der ausschließende Gegensatz des anderen“ ist, giebt es dann eine Wissenschaft der Philosophie an und für sich? Und ist eine Wissenschaft wirklich eine Wissenschaft, die keinen „allgemein anerkannten und fest gegründeten wissenschaftlichen Besitz“ hat? Der Hr. Verf. meint, die gegenwärtige Zeit wäre eine solche, „deren Denken von keinem bestimmten allgemein als wahr anerkannten Systeme beherrscht werde.“ Wohl kann man fragen: Hat es jemals eine Zeit gegeben, in welcher ein bestimmtes System allgemein als wahr anerkannt worden ist? Und wenn nur das einzelne System nach dem Hrn. Verf. Philosophie ist, herrscht in unserer Zeit irgendwie Philosophie, wenn kein bestimmtes System in ihr zur Herrschaft gekommen ist?

An die Stelle der philosophischen selbsteigenen Zeugungskraft tritt in unserer Zeit das kritische Studium der Geschichte der Philosophie. Die Wahrheit der Philosophie in der Gegenwart beruht auf der Frage nach dem Verhältniß der Wissenschaft der Geschichte der Philosophie zu jeder eigenen schöpferischen philosophischen Thätigkeit (S. 5). Für jeden Versuch selbstständigen Philosophirens ist die genaue Kenntniß der Geschichte der Philosophie die Voraussetzung. Die Geschichte der Philosophie ist einmal für uns eine Geschichte der menschlichen Irrthümer, weil jedes System immer mehr oder weniger ein verfehlter Versuch ist. Von der andern Seite zeigt uns diese Wissenschaft aber auch die fortschreitenden Resultate (S. 7). Wenn dieses so ist, hat dann die Geschichte der Philosophie nichts, als die einzelnen Systeme darzustellen? Zieht sich nicht als fortlaufender Faden die Wissenschaft der Philosophie an sich hindurch, unbeirrt von den Systemen ihr Haltbares aufnehmend,

Digitized by Google

ihr Unhaltbares abweisend? Gegenüber der Geschichte der Philosophie wird von ihrem Aneigner und Darsteller mit Recht von dem Hrn. Verf. „Befreiung von allen etwa bestehenden unzureichenden Ansichten und Vorurtheilen“ und „ein gewisses Geschick“ verlangt, um „die in ihr enthaltenen Lehren wirklich aus ihr zu ziehen.“

Den Stoff der Geschichte der Philosophie bilden die „einzelnen Systeme.“ Von jedem wird etwas Doppeltes ausgesagt werden müssen, „einmal, daß dasselbe nicht die absolute und vollkommen wahre Philosophie selbst sey, weil es sonst nicht durch irgend ein anderes System hätte abgelöst und verdrängt werden können, dann aber, daß in ihm wenigstens eine gewisse Wahrheit und relative Berechtigung enthalten seyn müsse“ (S. 13). Ist wohl dies der Beweis für die Wahrheit eines Systems, daß es ein anderes verdrängt oder für den Irrthum eines andern, daß es von diesem verdrängt wird? Wenn der Hr. Verf. von dem einzelnen philosophischen Systeme behauptet, daß dieses nicht „die absolute und vollkommen wahre Philosophie“ sey, stellt er hier nicht selbst die Philosophie an sich den philosophischen Systemen gegenüber, während er doch behauptet, daß es keine andere Philosophie, als die des einzelnen Systems gebe?

Von der Geschichte der Philosophie verlangt er „die Ermittelung der specifischen Differenzen und charakteristischen Grundeigenthümlichkeiten der einzelnen Systeme“ (S. 14). Durch die Systeme geht, wie er sagt, „ein pragmatischer Faden.“ Muß aber nicht die Philosophie selbst diesen Faden auffinden, der unmöglich bloß von dem Geschichtsschreiber aufgefunden werden kann, und ist die Philosophie, wenn sie diesen Faden sucht und findet, etwa in die Form eines ausschließenden philosophischen Systemes eingeschlossen? Wird nicht in diesem letzten Falle die Geschichte der Philosophie gerade unpragmatisch? Als die Basis der neueren deutschen Philosophie wird das System Kants mit Recht bezeichnet (S. 19). Die fundamentale Hauptwahrheit desselben ist, daß „die kritische Selbstprüfung der menschlichen Vernunft das erste Geschäft alles philosophischen Erkennens“ ist.

Digitized by Google

Eine zweite Basis ist als „lebendes, ordnendes und reinigendes Element" für alle neuere Philosophie die „Philosophie und der Bildungsinhalt des Alterthums" (S. 20).

Ein „architektonisches Hauptverhältniß für die Geschichte der Philosophie ist der Parallelismus" zwischen der alten und neuen Philosophie. Ein Wendepunkt in der Geschichte der alten Philosophie ist Sokrates. Der einfache Grundgedanke des Sokrati'schen Standpunktes war der, daß „vor einem jeden bestimmten materialen Erkennen über die äußern Dinge zuerst das innere formale Element alles geistigen Wissens, der Begriff als solcher einer Untersuchung bedürfe" (S. 25). In neuerer Zeit ist Kant mit ihm in Parallele zu ziehen. Beide treten als Kritiker der Vernunft auf. In beiden „kehrt die philosophische Reflexion aus ihrer frühern Befangenheit in einzelnen Seiten und leeren Abstractionen der Weltbetrachtung zur freien und beruhigten Sammlung des vernünftigen Denkens in sich selbst ein" (S. 27). Auch die vorkantische Philosophie steht mit der vorsokratischen in Parallele. Der Weg von der mittelalterlichen Scholastik herab bis zu dem Skepticismus der französischen Encyklopädie und des Zeitalters der Aufklärung gleicht „dem Wege von der älteren jonischen Metaphysik und Naturphilosophie bis zu der geistreich eleganten Frivolität und Hohlheit der Sophisten" (S. 28). Die alte Philosophie wurzelt zuerst in der Götterlehre, die neuere im Christenthum. Das Princip des reinen oder specifischen Denkens als alleiniger Quelle des Wissens wird im Alterthum von den Eleaten, in der neuen Zeit von Cartesius und seiner Schule zuerst festgestellt. Das Eine im Vielen des Heraklit findet eine Parallele in der Lehre des Spinoza. Referent findet eine größere Analogie zwischen der Alleinslehre der Eleaten und Spinoza's, während die Eleaten das Denken doch ganz anders, als Cartesius, auffassen. Auch lassen sich die Beziehungen des Empedokles und der Atomisten einerseits und des Monadenlehrers Leibniz nicht gut durchführen, da die Leibnizischen Atome unkörperliche, geistige Kraftwesen sind und sich bei den Atomisten eine realistische, bei Leibniz eine idealistische Richtung zeigt.

Digitized by Google

Der Dogmatismus steht in beiden Zeitaltern voran und endet mit dem negativen Skepticismus der Sophistik und der Encyklopädie. Die alte Philosophie begann zuerst in den entfernteren und abgelegneren Theilen Griechenlands, Kleinasien und Unteritalien und geht mit Sokrates auf Athen über. Die neuere Philosophie ist Gemeingut der europäischen Völker und wird mit Kant „exclusives Besitzthum des deutschen Volkes" (S. 29). Dieses wird als „das geistige Herz der neueren Zeit" bezeichnet. Der Hr. Verf. deutet am Schlusse auf den Zusammenhang der Pflege der Philosophie „mit allen andern allgemeinen geistigen und socialen Interessen" des deutschen Volkes hin, macht ihren Fortschritt zu einer „großen und wichtigen Nationalangelegenheit", und spricht die Hoffnung aus, daß „trotz aller Ungunst der Zeiten das Wahre, das Ideale und Echte am rechten Orte und zur rechten Zeit zur Geltung gelange." „Auch der umwölkte Himmel der Gegenwart", sagt der Hr. Verf., „darf kein Grund seyn, an der Zukunft unseres Volkes und seiner höchsten Güter zu zweifeln." Möge der fromme deutsche Wunsch recht bald in Erfüllung gehen, möge die geistige Freiheit und Einheit in unserm deutschen Volke die Grundlage seiner einheitlichen und freien politischen Entwickelung werden. Denn nur, wo die innere Freiheit, die Freiheit des Geistes herrscht, kann die äußere Freiheit, die Freiheit der leiblichen, persönlichen Existenz gedeihen.

R. A. v. Reichlin Meldegg.

Ist Beneke Materialist? Ein Beitrag zur Orientirung über Beneke's System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe. Zunächst als Abwehr eines Angriffes des Herrn Pfarrers Gieseler. Geschrieben von Johann Gottlieb Dreßler, Seminardirektor a. D. in Bautzen. Berlin, 1862, Druck und Verlag von E. S. Mittler u. Sohn.

Vom Standpunkte der freien Wissenschaft hat jedes System, also auch der Materialismus, seine Berechtigung, und von diesem Standpunkte aus betrachtet ist daher auch die Vertheidigung eines Denkers gegen den Vorwurf materialistischer Grundsätze und Lehren überflüssig. Ebensowenig nimmt die freie For-

Digitized by Google

ſchung darauf Rückſicht, welche Beziehung ein Syſtem zu theologiſchen Anſchauungen hat. Es liegt im philoſophiſchen Entwickelungsgange des Menſchengeiſtes begründet, daß die Philoſophie die ihrer Unterſuchung möglichen entgegengeſetzten Standpunkte durchlaufe und darum auch zu entgegengeſetzten Reſultaten führe. So war es bei den Griechen, ſo iſt es auch in unſerer neueren philoſophiſchen Entwickelung. Kein Philoſoph wird darum dem andern darüber einen Vorwurf machen, daß er ein Materialiſt ſey. Er weiß, daß der Materialismus und der Idealismus im großen Ganzen der Geſchichte der Philoſophie ihre Stellung haben und haben müſſen. Die Philoſophien kommen und vergehen, inwiefern man ſie als Einzelſyſteme betrachtet, gleich den Blättern an einem Baume, aber die Philoſophie als das ihnen zu Grunde liegende gemeinſchaftliche Streben nach Erkenntniß des Weſens der Dinge dauert fort, ſo lange es eine Wiſſenſchaft giebt. Dieſes Streben liegt aber dem Materialismus nicht minder, als dem Idealismus zu Grunde. Jedes philoſophiſche Syſtem iſt ein wiſſenſchaftliches Ueberzeugungsſyſtem über die letzten Gründe aller äußern und innern Erſcheinungen, und es verhält ſich mit dieſen Syſtemen, wie mit den Religionsbekenntniſſen. Iſt nur der Glaube auf eine innere Ueberzeugung gebaut, geht er nur von einem ehrlichen Streben nach Wahrheit aus, iſt er mit dieſer Ueberzeugungstreue und Wahrheitsliebe entſtanden, ſo hat er ſeine Berechtigung, auch wenn ſeine Reſultate nicht immer die vernünftigſten und beſten ſind. Verſchiedene, entgegengeſetzte Kräfte müſſen ſich an einander reiben, damit das Licht der Wahrheit zu Tage komme. So unbegründet es iſt, wenn der Proteſtant dem ehrlichen Katholiken ſeinen Katholicismus und umgekehrt der Katholik dem Proteſtanten ſeinen Proteſtantismus vorwirft, ſo wenig hat der Idealiſt Recht, dem Materialiſten den Materialismus, oder der Materialiſt dem Idealiſten ſeinen Idealismus vorzuwerfen. Nicht die Anwendung auf Fragen der Moral, Religion, Erziehungskunde, ſondern einzig und allein wiſſenſchaftliche Gründe können über den Werth oder Unwerth eines philoſophiſchen Lehrgebäudes

Digitized by Google

entscheiden. Ein System, das man für wissenschaftlich unhaltbar hält, muß mit wissenschaftlichen Gründen widerlegt, nicht aber verdächtigt werden. Ist schon an und für sich eine solche Verdächtigung zu mißbilligen, so ist sie es noch um so mehr, wenn man dasjenige, was dem andern vorgeworfen wird, nicht genügend zu begründen im Stande ist. Vorstehende Schrift ist eine Vertheidigungsschrift für die Psychologie Eduard Beneke's. Es gehört dieser Philosoph, man mag über die Resultate seiner Forschungen urtheilen, wie man nur will, zu den scharfsinnigsten Psychologen unserer Zeit. Nach ihm ist die Seele ein immaterielles Wesen. In seiner pragmatischen Psychologie (Berlin, 1850) Bd. I. S. 21 gibt er zwei Punkte an, welche die Grundnatur der menschlichen Seele bestimmen, „die durchgängige Geistigkeit und die durchgängige Selbstthätigkeit" derselben. „In Betreff der durchgängigen Geistigkeit", sagt er ebendaselbst, „versteht es sich unter allen klar Denkenden, welche sich die Erkenntniß der menschlichen Seelenentwickelung zur Aufgabe gestellt haben, schon seit geraumer Zeit von selbst, daß gar nicht die Rede davon seyn kann, irgend etwas Materielles oder Räumliches für die Seele in Anwendung zu bringen. Alles Räumliche oder sonstwie Materielle wird uns gegeben durch die Auffassung der äußeren Sinne. Die menschliche Seele aber läßt sich unmittelbar weder sehen, noch hören, noch tasten, noch irgend sonst in Empfindungen der äußeren Sinne auffassen; wir fassen sie auf lediglich durch das Selbstbewußtseyn, und dieses zeigt uns von räumlicher Ausdehnung, von räumlicher Stellung, von räumlichen Veränderungen, von materiellen Mischungen, Aggregatzuständen, Zusammen- und Gegenwirkungen u. s. w. nicht das Mindeste. Alles, was man in dieser Art mit den Seelenentwickelungen in Verbindung gebracht hat (wie Bewegungen von Gehirnfibern, Fließen von Nervengeist u. s. w.) sind lediglich unklare und durchaus unberechtigte Unterlegungen von Seiten derjenigen, welche, weil sie sich fortwährend mit dem Leiblichen beschäftigen, und mit der Seele, wenigstens wissenschaftlich, so gut wie gar nicht, für die Auffassung der Formen und Processe der

letzteren keine Uebung und Talent erworben haben." Diese immaterielle Seele besteht nun nach ihm aus gewissen Systemen von Urvermögen, welche die Fähigkeit zu gewissen Anregungen von Außen besitzen. Diese Anregungen sind die auf das ihnen entsprechende Urvermögen wirkenden Reize. Diese Reize werden von den entsprechenden Urvermögen angeeignet und festgehalten. Die Urvermögen sind in bestimmten Graden der Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit verschieden. Wenn die Reize von den Vermögen angeeignet sind, tritt die Form des Vorstellens ein. Sind die Reize wieder entschwunden und die Vermögen wieder frei und unerfüllt, so zeigt sich die Form des Begehrens. Das Fühlen ist das unmittelbare Bewußtseyn von den Verschiedenheiten in der Bildung der neben oder nach einander gegebenen bewußten Entwickelungen. Die qualitative Verschiedenheit des Leibes und der Seele wird nur in so fern aufgehoben, als die leiblichen Systeme in ihrer Entwickelung unter Umständen bewußt und so zu Elementen des psychischen Lebens erhoben werden können. Die Seele ist, wenn auch aus vielen Kräften oder Urvermögen bestehend, nur eine. Denn auch eine vielkräftige Seele kann Einheit besitzen, wie den vielen Kräften des Leibes Einheit zukommt. Die Urvermögen, welche zum Ganzen der Seele verbunden sind, bleiben bloße Vermögen oder Anlagen, wenn sie keine Entwickelung erhalten würden. Sie empfangen die erste Entwickelung durch äußere Reize; so werden sie vervollkommnet, gekräftigt und dauern jetzt als gekräftigte Vermögen oder als Kräfte (Spuren) fort. Vorher, vor der Entwickelung der Reize, waren sie nur Keime der Kraft. Es sind Spuren oder Angelegtheiten in der Seele, aus zwei Elementen zusammengesetzt, aus Vermögen und Reiz. Reiz oder Eindruck ohne das entsprechende Vermögen kann für sich allein in der Seele nicht bestehen. Die Urvermögen sind von Natur geistige Vermögen; sie führen darum auch nur zu geistiger Thätigkeit, Verstehen, Urtheilen u. s. w. Die Urvermögen sind aber auch zugleich sinnlich, da sie für äußere Eindrücke unter Beihülfe der Sinnesorgane empfänglich sind. Sie sind daher geistig sinnliche

Digitized by Google

Urvermögen. Nur, was zum Bewußtſeyn gelangt, iſt geiſtig, was nicht zum Bewußtſeyn gelangt, materiell. Die leibliche Thätigkeit kann in ſo fern geiſtig werden, als ſie zum Bewußtſeyn kommt. Der Leichnam kommt nicht zum Bewußtſeyn und iſt darum ein Anderes als die Seele, er iſt Materie.

Wir wollen hier nicht das Syſtem Beneke's unterſuchen, das in ſeiner Weiſe ſcharfſinnig und folgerichtig aufgebaut iſt. Aber ſo viel iſt gewiß: man muß es eher eine Vergeiſtigung des Leiblichen, als eine Verkörperlichung des Geiſtigen nennen, und hat daher keinen Grund, ihm Materialismus vorzuwerfen. Selbſt wenn es Senſualismus in ſo fern genannt würde, als es aus den Empfindungen als den letzten Beſtandtheilen das Denken ableitet. Denn Senſualismus, welcher die letzte Quelle der Erkenntniß in der Empfindung der Sinne findet, iſt noch lange nicht Materialismus, der nichts anderes als Stofflichkeit kennt und die Geiſtigkeit in Materie verwandelt. Die Beneke'ſche Lehre iſt aber weder das Eine, noch das Andere, da bei ihr das Element der Seele nicht die Stofflichkeit, ſondern die Kraft iſt, welche zum Bewußtſeyn gelangt. Wer Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit weſentlich unterſcheidet, kann nicht Materialiſt genannt werden. Die vorliegende Schrift nimmt Beneke's Pſychologie gegen die Vorwürfe des Materialismus in Schutz. Unter der Ueberſchrift: Neuere Pſychologie (nach Beneke) und ihre Bedeutung für Erziehung und Unterricht von Th. Gieſeler, Pfarrer zu Hüllhorſt bei Lübbeke, erſchien in den von Dr. Dieſterweg herausgegebenen „Rheiniſchen Blättern für Erziehung und Unterricht“ (Novbr.- u. Decbr.-Heft 1861) ein Aufſatz über Beneke's Pſychologie, der hauptſächlich zum Zwecke hat, den letztern zu einem Materialiſten zu ſtempeln. Der Verf. dieſes Aufſatzes, Pfarrer Gieſeler, begnügt ſich aber von ſeinem theologiſchen Standpunkte nicht mit dem Beneke gemachten Vorwurfe des Materialismus; er ſucht nachzuweiſen, daß dieſe „neue Wiſſenſchaft“ mit ihrem angeblich materialiſtiſchen Charakter für Erziehung und Unterricht verderblich und deshalb entſchieden abzuweiſen ſey.

Digitized by Google

Der Hr. Verf. der vorliegenden Schrift, ein Schüler Beneke's, bekannt durch die Herausgabe der dritten Auflage von Beneke's Lehrbuch der Psychologie (1861) und andrer Schriften, hielt es für Pflicht, diese Vorwürfe zurückzuweisen. Derselbe widerlegt zuerst diese Vorwürfe im Allgemeinen (S. 1—35), geht sodann auf das Speciellere ein und untersucht, welches die besonderen Thatsachen sind, in denen Hr. Pfarrer Gieseler den vorgeblichen Materialismus fand (S. 35—99). Er giebt überall Auszüge aus G's Schrift, um durch diese die Ansicht desselben zu belegen und auf diese hin seine Widerlegung zu bauen. Die Schrift hätte mehr gewonnen, wenn der Hr. Verf. ein kurzes Resumé der Beneke'schen Psychologie vorausgeschickt und darauf die Entwickelung der G-schen Schrift und die Widerlegung der letztern hätte folgen lassen. Statt dessen giebt er uns gelegentlich einzelne Behauptungen aus der Beneke'schen Lehre, die er den Auszügen aus der G-schen Schrift entgegenstellt, wodurch das Ganze an Klarheit und Uebersichtlichkeit verliert und nur für denjenigen eigentlich verständlich wird, der mit der Beneke'schen Seelenlehre sich durch das Lesen der Schriften dieses Philosophen schon vertraut gemacht hat. Es wäre eine systematische, weniger eine aphoristische Form, wie die vorliegende, wünschenswerth.

Beneke betrachtet die Seelenlehre als eine Naturwissenschaft, ohne sie deshalb zu einer Wissenschaft der Materie machen zu wollen, wogegen G. an vielen Stellen seiner Schriften wiederholt Einsprache einlegt. Die Psychologie will die innere Natur des Menschen kennen lehren; dieses kann sie nur dann, wenn sie sich auf die Thatsachen des Bewußtseyns, auf die Vorgänge der Seelenthätigkeiten in uns und Andern stützt. Sie muß also zur Erfahrung ihre Zuflucht nehmen und nur durch diese kann sie in den Wirkungen der Seele die Gründe, in ihren Erscheinungen die Gesetze kennen lernen, ohne zu willkürlichen Hypothesen ihre Zuflucht zu nehmen. Die Seele, der Geist, die Kraft gehören zur Natur, wie der Stoff, das Leibliche. Sie sind nicht absolute Gegensätze. Sonst ließe sich zwischen ihrer Entwickelung und ihren Thätigkeiten keine Parallele ziehen; sonst würden nicht

Digitized by Google

beide als Eines erscheinen. Hat doch der Mensch nur ein Bewußtseyn, führt er doch nur ein Leben, wenn auch zwei Charaktere in demselben unterschieden werden. Sind Leib und Seele Eines, so sind sie aber deshalb nicht einerlei. Zwei Erscheinungen, die in vielen Merkmalen übereinstimmen, aber in vielen unterschieden sind, sind nur relativ, nicht absolut identisch, nur relativ und nicht absolut entgegengesetzt. Der Vorwurf des Materialismus ist gegenüber der Ansicht von der Seelenlehre als einer innern Naturwissenschaft unbegründet. Es lautet daher gewiß verdächtigend, wenn man in der G'schen Schrift der naturwissenschaftlichen Auffassung der Psychologie gegenüber folgende Stelle liest:

„Besonders uns Volkslehrern, deren Wirksamkeit in den angeborenen sittlichen und religiösen Anlagen des Menschen ihre Grundlage findet, uns muß es am Herzen liegen, das Gebiet des geistigen Seeleulebens unentweiht zu bewahren, und von der Schwelle dieses Allerheiligsten, welches die Bundeslade mit den Dokumenten überirdischer Würde und ewiger Ansprüche des Menschen birgt, die Naturwissenschaften als unberechtigt zurückzuweisen. Denn dort thronet der Gott, dem wir dienen. Drängten sich auch dort Naturgeister ein, dann sänke unser Priesterthum zum Naturdienste herab." Die Natur ist nicht die Feindin, sondern die ewige Erscheinung, die ewige Offenbarung Gottes. Gott ist nicht über oder außer, sondern in der Natur nachzuweisen. Denn diese im weitesten Sinne des Wortes ist das All, und zu diesem gehört nicht nur das leibliche, sondern auch das geistige Leben. Daher wird auch die Naturwissenschaft in ihrer Untersuchung auf der einen Seite den Leib, auf der andern Seite den Geist umfassen. Oberflächlich gekostet, führt sie von Gott ab, tiefer erfaßt, zu Gott zurück.

R. A. v. Reichlin Meldegg.

Grote: Plato's Doctrine respecting the Rotation of the Earth and Aristotle's Comments upon that Doctrine. London, 1860.

Nachdem bei uns die Meinung, daß Plato eine tägliche Drehung der Erde um ihre Achse gelehrt habe, durch Böckh's

Digitized by Google

Untersuchungen für völlig widerlegt galt, nimmt sich in dem vorstehend angezeigten Schriftchen der berühmte englische Historiker auf's Neue derselben an. Er betritt hiermit ein bis dahin ihm fremderes Gebiet. Es lohnt sich, zu prüfen, ob die hohe Anerkennung, die ihm auf dem Felde der politischen Geschichtsschreibung mit vollstem Recht gezollt wird, ihm auch hier gebühre. Der Gegenstand der Untersuchung ist, obschon zunächst der Geschichte der Astronomie angehörig, doch auch für Plato's Philosophie von nicht geringer Bedeutung.

Daß Gruppe's Argumente durch Böckh (in dessen: Untersuchungen über das kosmische System des Platon, mit Bezug auf Hrn. Gruppe's „kosmische Systeme der Griechen", Berlin, 1852) vollständig widerlegt seyen, erkennt Grote an, glaubt aber auf Grund besserer Argumente die Ansicht selbst, daß Plato der Erde eine tägliche Achsendrehung beigelegt habe, aufrecht erhalten zu können.

Plato sagt im Timäus (p. 40. B.), die Erde winde sich um die Achse des All. Das griechische Wort ist εἴλλεσθαι oder εἵλεσθαι, wofür noch einige andere Formen in den Handschriften vorkommen, ohne den Sinn zu alteriren. Aristoteles sagt, über Plato's Lehre im Timäus berichtend (de coelo II, 13): ἔνιοι δὲ καὶ κειμένην ἐπὶ τοῦ κέντρου φασὶν αὐτὴν εἱλεσθαι (καὶ κινεῖσθαι) περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον, ὥςπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται. Die Worte: καὶ κινεῖσθαι finden sich nicht in allen, aber in sehr vielen Handschriften und standen auch in dem Text, den Simplicius vor sich hatte. Sie wiederholen sich im Cap. 14. Auch der Theophrastische Bericht (bei Plutarch Qu. Pl. c. 8) kommt in Betracht, wonach Plato in seinem Greisenalter die mittlere Stelle im All nicht mehr der Erde hat geben wollen, sondern (wie nach Plutarch. Numa c 11 anzunehmen ist) dem Centralfeuer, um welches auch die Erde sich drehen soll.

Gruppe übersetzt εἴλλεσθαι (εἰλλεσθαι, εἰλοῦσθαι) durch: sich drehen, Böckh (mit Buttmann) durch: sich drängen um, sich herumlegen oder herumschmiegen; Grote stimmt der Böckh'schen

Digitized by Google

Ueberſetzung des Wortes bei. Böckh beruft ſich auf den ſonſtigen Gebrauch des Wortes bei Plato (wiewohl derſelbe kein ſchwankungsloſer iſt); Grote iſt mit ihm einverſtanden. Böckh beruft ſich ferner und vornehmlich auf den Zuſammenhang der Platoniſchen Lehren, in welchen nur eine ruhende Erde hineinpaſſe; hierbei aber geht Grote nicht mehr mit ihm. Nämlich Plato lehrt unzweifelhaft eine Drehung des Himmelsgewölbes von Oſt nach Weſt, und zwar, wie es ſcheint, eine vierundzwanzigſtündige; denn ſo bewege ſich der Kreis des „Selbigen", der Himmelsäquator. Dieſe Bewegung aber, argumentirt Böckh, ſchließt die tägliche Drehung der Erde um ihre Achſe von Weſt nach Oſt (und überhaupt jede Drehung der Erde) ſchlechthin aus. Iſt dieſe Erdbewegung vorhanden, ſo kann jene Himmelsbewegung nur eine ſcheinbare ſeyn; wer die letztere für eine wirkliche hält, wofür Plato unzweifelhaft ſie erklärt, kann alſo die erſtere nicht zulaſſen. Freilich, antwortet Grote, beſteht an ſich dieſe Conſequenz; wir wiſſen das; ſie iſt unſerm heutigen Bewußtſeyn gegenwärtig, denn wir ſind an die Sätze der neueren Aſtronomie gewöhnt; aber beſtand ſie auch für Plato's Bewußtſeyn? Das iſt unerwieſen. Und mit dieſer Bemerkung meint nun Grote Böckh's Hauptargument umgeſtoßen und ſachlich die Möglichkeit, dem Plato die Lehre von einer Rotation der Erde zuzuſchreiben, wiedergewonnen zu haben.

Aber auch ſprachlich? Verträgt ſich dieſe Annahme mit jenem Zugeſtändniß über den Sinn des Wortes εἱλεσθαι? Und wäre die Möglichkeit unbeſtreitbar, was bürgt uns für die Wirklichkeit?

Hierauf antwortet Grote nicht ungeſchickt durch ein näheres Eingehen auf den Zuſammenhang der Platoniſchen Aeußerungen. Plato laſſe die Achſe der Welt, woran der Fixſternhimmel befeſtigt ſey, ſich täglich drehen. Iſt nun die Erde um dieſe Achſe geballt, ſo muß ſie, argumentirt Grote, ſich ja mit herumdrehen. Die Achſe iſt nach Plato's Darſtellung von Metall. Was alſo an ihr befeſtigt iſt, muß mit herumgehen. Gerade weil εἱλοῦσθαι das Haften, das Feſtſeyn bezeichnet, iſt

Digitized by Google

der Erfolg nicht Ruhe, ſondern Bewegung. (Ixion iſt an das Rad feſtgekettet, und gerade darum, zugleich mit dem Rade, in Bewegung).

Nun findet ſich Grote auch in Uebereinſtimmung mit dem Ariſtoteliſchen Bericht, den wirklich Böckh nur durch eine ſehr künſtliche und ihn ſelbſt nicht recht befriedigende Deutung zu beſeitigen gewußt hatte.

Das Alles hört ſich auf einen Augenblick gut an, und Scharfſinn iſt in Grote's Argumentation unverkennbar, wie es bei einem ſo gewiegten Forſcher nicht anders zu erwarten war. Aber das Ganze iſt doch nur ein Luftgebäude.

Man kann davon abſehen, daß die Metallicität der Achſe doch wohl auch von Plato ſelbſt nur bildlich verſtanden worden ſey. Denn das iſt ungewiß. Ariſtoteles ſetzt im vollſten wiſſenſchaftlichen Ernſt ſolide Sphären; warum nicht Plato eine ſolide Himmelsachſe? Wäre aber auch die bildliche Deutung jener Achſe völlig geſichert, ſo könnte nichtsdeſtoweniger die Drehung der Erde mit der Achſe Plato's eigentliche Meinung ſeyn.

Aber dagegen iſt um ſo entſchiedener zu ſagen, daß Plato nicht ſo bornirt ſeyn konnte, ſich eine Conſequenz zu verhehlen, die gerade durch jene ſinnfällige Darſtellung ganz augenſcheinlich und handgreiflich wird. Alſo: eine metallene Achſe, woran Himmelsgewölbe und Erde befeſtigt ſind; mit ihr zugleich drehen ſich beide eben wegen des feſten Haftens an ihr. Da braucht man nicht die heutige Aſtronomie zu kennen, ſondern nur ſeine geſunden fünf Sinne und ſeinen geſunden Verſtand zu haben, um ſich zu ſagen, daß dann nothwendig ſtets der nämliche Punkt des Himmelsgewölbes gerade über dem nämlichen Punkte der Erde bleibt, daß alſo, wer einmal die Sonne über dem Haupte hat, ſie den ganzen 24ſtündigen Tag hindurch über dem Haupte behalten, und wer ſie entbehrt, ſie ebenſo während der ganzen Zeit der Umdrehung entbehren muß, daß alſo der jedesmalige Wechſel von Tag und Nacht nicht herauskommt. Alſo iſt Grote's Theſis unhaltbar.

Aber das Ariſtoteliſche Zeugniß? Dieſes freilich bleibt

Digitized by Google

unbeseitigt und bildet fortwährend eine gewichtige Instanz gegen Böckh. Das Zeugniß des Theophrast ist (auch abgesehen von Böckh's Zweifel an seiner Zuverlässigkeit) von geringerer Bedeutung, weil es offenbar auf eine Aeußerung des Greises Plato in den Schulverhandlungen geht, nicht auf die Lehre im Timäus (mit welcher die in den spät verfaßten Leges noch übereinstimmt) und weil es, auf Schriften Plato's bezogen, mit der Grote'schen Deutung des εἰλοῦσθαι περὶ τὸν διὰ παντὸς τεταμένον πόλον sich gerade am wenigsten vertragen würde. Da aber dem Aristoteles eine crasse Mißdeutung der Platonischen Lehre sich nicht wohl zutrauen läßt, so ist es nicht ganz ungerechtfertigt, nach einer Weise zu forschen, wie Plato die Erdbewegung trotz der Bewegung des Himmelsgewölbes gelehrt haben könnte.

Mit den Erscheinungen ist jede Combination verträglich, nach welcher der Himmel binnen 24 Stunden um Eine Drehung von Ost nach West der Erde vorauskommt, z. B. die Annahme, die später Nicolaus von Cusa gemacht hat, daß sich das Himmelsgewölbe in 12 und die Erde in 24 Stunden einmal von Ost nach West um die Achse drehe. Böckh glaubt zwar (a. a. O. S. 100), jede derartige Annahme werde durch Plato's Aussage ausgeschlossen, daß „der Kreislauf des Selbigen in Einem Tage erfolge." Aber eben dieses Letztere hat Plato doch gar nicht unzweideutig gesagt; die Worte Tim. 39. B., welche Böckh (S. 58) übersetzt: „es wurde daher so und deßhalb Tag und Nacht der Umlauf der einen und verständigsten Kreisbewegung" sind wohl vielmehr so zu verstehen: so ward Nacht und Tag, und deßhalb erfolgte der Umlauf ꝛc.; denn daß Nacht und Tag der Umlauf sey, konnte Plato in keinem Falle sagen wollen. Auch „Zeitmaaß" könnte der Umlauf des „Selbigen" bei Annahmen der bezeichneten Art noch wohl seyn. Sind jene Annahmen durch die Erscheinungen nicht gefordert, so sind sie darum doch nicht müßig; sie können durch speculative Gründe gefordert seyn, und dann reicht es zu, daß die Erscheinungen nur nicht widerstreiten. So war für Nicolaus die speculative Ueberzeugung von dem Bewegtseyn aller Materie der Grund jener Lehre. Würde in diesem Sinne Grote's Annahme umgeformt, so möchte sie für den Moment noch kampffähig bleiben.

Aber der Sieg würde ihr schließlich gewiß auch dann nicht zufallen. Wer den Timäus im Zusammenhang liest, kann sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß Annahmen jener Art in ihm nicht enthalten seyen. Hätte Plato solche Gedanken gehegt, so würde er sie bestimmter angedeutet haben. Nur mit der Voraussetzung einer ruhenden Erde harmonirt das Ganze jenes Werkes.

Nun aber erneuert sich die Frage: wie steht es mit dem

Digitized by Google

Aristotelischen Zeugniß? Hat Aristoteles etwa irrigerweise, durch spätere Aeußerungen Plato's in den Synusien (dieselben, auf welche das Theophrastische Zeugniß zurückgeht) verleitet, die Lehre von der Erdbewegung auch in den Timäus hineingetragen? Unmöglich wäre das nicht; auch in anderen Beziehungen, namentlich bei der Darstellung der Platonischen Ideenlehre, läßt sich mit Grund annehmen, daß Aristoteles die von Plato in seinen Schriften und die während seiner letzten Lebensjahre in den Synusien vorgetragene Lehre nicht immer streng genug auseinandergehalten und in gewissem Maaße jene nach dieser gedeutet habe. Vielleicht müssen wir uns bei dieser Annahme beruhigen. Nur möchte zuvor Martin's Ansicht, welcher gemäß sich die Aristoteli'schen Worte so deuten lassen, daß sie keine irrige Angabe enthalten würden, auch nach Böckh's Abweisung noch einmal einer ernstlichen Erwägung zu unterziehen seyn. Martin nämlich meint, in die Bewegung des Himmels müsse die Erde ebensowohl, wie die Wandelsterne, hineingezogen werden, sofern sie nicht Widerstand leiste; sie leiste aber durch die Kraft der ihr innewohnenden Seele Widerstand vermittelst einer der Himmelsbewegung entgegengesetzten Bewegung, die mit gleicher Geschwindigkeit in der umgekehrten Richtung erfolge, und ihre Ruhe sey erst das Resultat der gegenseitigen Compensation dieser beiden Bewegungen. In Bezug auf die bewegte Himmelsachse also wäre die Erde in Bewegung, und auf diese relative Bewegung lassen vielleicht die Aristotelischen Worte sich deuten. Böckh vermißt (S. 75) bei Plato und den Platonikern die bestimmteren Andeutungen, und meint: „daß Aristoteles dem Plato nicht eine Bewegung der Erde, die als aufgehobene keine mehr ist, werde zugeschrieben haben, ist an sich klar." Das ist doch nicht so ganz klar, am wenigsten, wenn diese Deutung uns als die einzige übrig bleibt, die zur Annahme eines Irrthums des Aristoteles über die Platonische Lehre nicht nöthigt. Unmittelbar auf die Vorstellung von einer mathematischen Achse bezogen, leidet freilich die Deutung an einer unerträglichen Härte; aber mit Recht hat uns Grote daran erinnert, daß Plato's Achse eine metallene sey, und wir dürfen nicht vergessen, daß, sollte auch jene Darstellung nach Plato's eigener Absicht eine mythische seyn, doch die Herstellung des Bildes zu voller sinnlicher Klarheit die nächste Aufgabe des Interpreten bleibt und daß erst nach ihrer Lösung der Fortgang vom Bilde zum Gedanken gerechtfertigt ist. **Ueberweg.**

Digitized by Google

Analyse und Symbolik. Hypothesen aus der Formenwelt. Von J. W. Völker, Maler, Professor an der Kantonschule in St. Gallen. Leipzig, R. Weigel. 1861.

In neuerer Zeit ist öfter und, wenn ich nicht irre, auch einmal in dieser Zeitschrift ausgesprochen worden, daß die philosophische Aesthetik gut thun werde, wenn sie sich mehr, als bisher geschehen, darüber zu unterrichten suche, wie die Künstler selbst über die von ihr zu erörternden Fragen urtheilen. Unstreitig liegt in diesem Gedanken eine beherzigenswerthe Wahrheit, denn es giebt im unermeßlichen Gebiet des Schönen eine Masse verborgener Dinge und Bezüge, die sich nur Dem enthüllen, der sich in irgend einer Weise selbstthätig mit der Erzeugung und Darstellung des Schönen beschäftigt hat. Um deßwillen haben denn auch die von Künstlern über irgend welche ästhetische Probleme veröffentlichten Schriften stets einen gewissen Anspruch auf Berücksichtigung, und in diesem Sinne glauben wir die Leser dieser Zeitschrift auch auf das obengenannte Büchlein aufmerksam machen zu dürfen. Der Verf. nennt es „Hypothesen aus der Formenwelt"; er hätte es aber eigentlich als „Phantasien über die Formenwelt" bezeichnen sollen; denn Inhalt und Darstellung desselben haben nur den Charakter von vorherrschend subjectivistischen, mit der Außenwelt und unter sich selbst nur locker zusammenhängenden Gedanken, die sich theils auf die elementaren Formen der Geometrie und Stereometrie, theils auf die Gebilde des Menschen- und Thierkörperbaues beziehen. Der Standpunkt des Verf. ist ein entschieden idealistischer. „In allen Erscheinungen", sagt er, „lebt ein Gedanke, der nach Ausdruck ringt, aber meist zu tief verwachsen ist, als daß eine compacte Auffassung möglich wäre oder die Sprache dazu genüge; Begeisterung allein mit tiefem Gefühle, durch welche das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen in einem Brennpunkte geschaut und eine Offenbarung dieses Schauens möglich wird, kann hier einzig zu einem Ziele führen"; und im Folgenden erklärt er geradezu, es sey selbstverständlich, daß die Phantasie die Vermittlerin seyn müsse, besonders wenn es sich darum handle, die Ursprünge der Gebilde, welche den logischen Kategorieen entrückt (?) seyen, zu einem harmonischen Verständnisse zu bringen. Gegen eine materialistische Auffassung der Formen erklärt er sich ausdrücklich. „Physik und Chemie", sagt er, „lassen uns bei diesen Forschungen im Stiche; bis jetzt konnten sie auch nicht das Geringste (?) erklären; es hat sogar keinen Sinn, die Entstehung und Erhaltung der organischen Körper, die Ursachen ihrer eigenthümlichen Mischung und Form aus den allgemeinen Naturkräften, wie selbe aus der unorganischen Natur erkannt werden, ableiten zu wollen, oder etwa anzunehmen, daß diese Kräfte in der organischen Natur nur

Digitized by Google

unter gewisse Modificationen gestellt seyen; denn gerade um diese Modificationen handelt es sich; und wenn sie sich in der übrigen Natur nicht finden, so sind sie eben der organischen Natur eigenthümlich, und wir können sie als organische oder Lebenskräfte bezeichnen." Demgemäß ist er denn auch entschieden für eine teleologische Auffassung der Formen, leitet sie aus Trieben ab, die einem bestimmten Zwecke zustreben, und betont die z. Th. von den Naturwissenschaften selbst nachgewiesene Thatsache, daß die Formen und Farben, die wir an Dingen zu sehen glauben, die Töne, die wir als ankommend aus einer äußeren Natur, zu hören meinen, alle nicht außer uns, sondern in uns seyen, indem für die physikalische Reflexion die objective Welt bloß als ein Aggregat bewegter oder ruhender Elemente um uns liege. — Abgesehen von der Einseitigkeit des Standpunkts und mancherlei Unklarheiten in Begriff und Ausdruck kann man sich mit den hier entwickelten und ihnen nächstfolgenden allgemeinen Betrachtungen im Wesentlichen einverstanden erklären. Aber weitaus nicht in demselben Maaße hat uns die specielle Darlegung dieser Principien in der wirklichen Analyse und Symbolik der Formen, der eigentliche Inhalt des Buches, zu befriedigen vermocht. Der Verf. macht hier eben von der Phantasie einen gar zu umfangreichen Gebrauch, seine Deutungen erscheinen zum großen Theil als völlig willführliche und abenteuerliche Spielereien, zu einer wirklichen Zerlegung, Bestimmung und Charakteristik derselben macht er kaum einige Anläufe, und in der Darstellung wuchern die Unklarheiten und Ueberschwänglichkeiten in bedenklicher Ueppigkeit. Gleichwohl fehlt es in dem, was er im ersten Abschnitt über Gegensatz und Verknüpfung der horizontalen und vertikalen Linie, über die Figuren von vorherrschender Höhe oder Breite, über den Eindruck der Wellenlinien, Schlangenlinien, Spirallinien, Kreislinien, Parallellinien, über die ästhetische Bedeutung des Dreiecks, Quadrats, Kubus, Prismas, Cylinders ꝛc., und im zweiten Abschnitt über den menschlichen Körper überhaupt und seine einzelnen Theile insbesondere sagt, auch nicht an manchen treffenden, das Auge des Künstlers verrathenden Beobachtungen und um dieser willen haben wir das Büchlein hier zur Kenntniß bringen zu dürfen geglaubt.

A. Zeising.

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)

Digitized by Google

Ueber den Begriff der Philosophie.

Von Prof. Dr. **Ueberweg.**

Ist der Mensch, wie die bekannte Definition es besagt, ein sinnlich-vernünftiges Wesen, so muß es in gewissem Sinne ein Philosophiren gegeben haben, so lange das Menschengeschlecht besteht; denn die Vernunftkraft konnte niemals unbethätigt bleiben, jede Bethätigung theoretischer Vernunft aber involvirt ein Philosophiren. Und in der That hat sich auch, so weit unsere Kunde zurückreicht, auf Gott und Welt und Seele stets irgendwie das Nachdenken gerichtet. Aber dieses ursprüngliche Philosophiren hatte keinen gesonderten Bestand neben anderen Functionen des Geistes, es war verschmolzen nicht nur mit den Keimen aller Wissenschaften überhaupt, sondern auch mit der Dichtung, mit den praktischen Maximen und vor Allem mit den religiösen Anschauunnen jener Zeiten. Einer der größten Schritte in der geistigen Entwickelung der Menschheit war die Sonderung, die der Philosophie eine selbstständige Bedeutung gab, und demgemäß auch einen eigenen Namen für sie entstehen ließ, jenen Namen, der der Sage nach von Pythagoras herrührt, in Wirklichkeit aber wahrscheinlich zuerst von Sokrates und den Sokratikern als Terminus gebraucht worden ist. Der Name Philosophie setzte den Bestand der Sache, ein Philosophiren als Lebensaufgabe, voraus, und zugleich den Verzicht auf die Erreichbarkeit der Weisheit selbst im vollen Sinne des Wortes. Diese Bedingungen treffen zuerst bei Sokrates zu. Die von Heraklides dem Pontiker ausgegangene Erzählung (bei Cic. Tusc. V, 3 und Andern) ist wohl nur eine unhistorische Uebertragung eines Sokratisch-Platonischen Gedankens auf Pythagoras; wir finden in den Fragmenten des Philolaus bloß den Terminus Weisheit, nicht Philosophie, vor. Sokrates stand in dem Bewußtseyn des Nichtwissens; die systembildenden Sokratiker aber strebten nach dem Besitze des Wissens; Plato weist dem Philosophen die Mitte

Digitized by Google

zwischen dem Wissen zu, das den Göttern eigne, und dem Nichtwissen, an welches der Ungelehrige gebunden bleibe; der Forscher, der die Weisheit liebt und erstrebt, ist ihm der Philosoph.

Bei Plato und Aristoteles finden wir einen doppelten Gebrauch des Wortes Philosophie, es hat einen weiteren und einen engeren Sinn, aber bei keiner von beiden Gebrauchsweisen deckt sich sein Begriff mit dem unsrigen. Im weiteren Sinne nämlich ist beiden Philosophie mit Wissenschaft identisch, so daß ihnen namentlich auch die Geometrie als ein Zweig derselben erscheint; wir ziehen heute die Grenze enger. Im strengeren Sinne aber ist jenen Denkern die Philosophie, oder, wie Aristoteles dann gewöhnlich sagt, die erste Philosophie oder die Weisheit, mit einem Theile der Philosophie, wie wir dieselbe heute auffassen, nämlich mit unserer Metaphysik oder näher mit der Ontologie identisch: die Lehre von den Ideen als dem wahrhaft Seyenden ist dem Plato Philosophie in diesem engeren Sinne, und dem Aristoteles die Lehre von den letzten Ursachen oder den Urgründen der Dinge. Die nachfolgenden Philosophen des Alterthums neigen sich zur Identificirung der Begriffe Philosophie und Wissenschaft; doch beginnen bereits die positiven Wissenschaften sich auszuscheiden in dem Maaße, wie sie zu vollerer Entfaltung gelangen, insbesondere die Geometrie und die Grammatik, und für die Philosophie bleibt ungefähr der gleiche Kreis von Doctrinen übrig, den wir auch heute noch ihrem Begriff zu subsumiren pflegen: die Logik, Physik und Ethik.

Neben dem terminologischen Gebrauch des Wortes Philosophie ging noch längere Zeit der vulgäre nebenher: Liebe zur Bildung (der sich schon früh, namentlich bei Thucyd. II, 40, nachweisen läßt), ohne sich jedoch sehr kräftig zu behaupten, wie dies dem Namen Sophistes auf dem Gebiete der Rhetorik bekanntlich gelang. Plato's Antagonist, Isokrates, setzt seinem Gebrauch einen andern, vermeintlich richtigeren, entgegen: unter dem Weisen verstehe er den gewandten und lebensklugen Mann, der sich und Anderen zu helfen wisse, unter dem Philosophen, dem Weisheitsfreunde, aber den, welcher, ohne diese Gewandt-

Digitized by Google

heit schon zu besitzen, doch mit Eifer und gutem Erfolge ihr nachstrebe. Niemals, sagt mit Recht ein neuerer Philolog, hat irgend Jemand im Alterthum oder in der Neuzeit das Wort Philosoph schlimmer mißbraucht.

Auf die verschiedenste Weise ist in der neueren Zeit der Begriff der Philosophie bestimmt worden. Den Einen ist sie wesentlich Kritik, den Andern Erweiterung des Wissens; die Einen beschränken sie auf ein einzelnes Gebiet, wie namentlich die, welche sie als Geisteswissenschaft definiren, Andere weisen ihr zwar mehrere Gebiete zu, beschränken sie aber doch auf das Endliche und Diesseitige: hier sey ihre Function die Bearbeitung der Begriffe, um dieselben zu klären, zu berichtigen, zu ergänzen, während das, was jenseits liege, dem Glauben vorbehalten bleiben müsse; Andere halten alles Vernünftige seiner Natur nach für wißbar und dem denkenden Menschengeiste zugänglich, und relativiren den Gegensatz von Glauben und Wissen, so daß je nach dem Maaße der Bildung eines Jeden das Nämliche für ihn Object des bloßen Glaubens oder auch der philosophischen Erkenntniß sey; die Einen lassen die Philosophie aus der Erfahrung ihren Ursprung nehmen, die Anderen vindiciren ihr volle Unabhängigkeit von der Erfahrung, sie ist ihnen das freie Erzeugniß der Vernunft und verirt allein im Aether des reinen Gedankens.

Die Philosophie ist Wissenschaft. Diese generische Bestimmung geht durch alle jene Differenzen hindurch, und sie gewährt den ersten festen Halt in der Erörterung des Begriffs. Nicht, als ob die Philosophie in ihrem historischen Bestande durchaus bereits Wissenschaft geworden sey und den strengen Normen wissenschaftlicher Forschung überall entspreche; aber ihr Ziel ist doch, das thatsächlich zu werden, was in ihrem Begriffe liegt, Wissenschaft im strengsten und höchsten Sinne des Wortes.

Als wissenschaftliches Verhalten unterscheidet sich das Philosophiren von den verwandten Functionen der Kunst und des Handelns. Das Handeln ist Ausfluß des Willens; es steht zuhöchst unter dem Gesetze des Guten, unter der Norm einer

approximativen Verwirklichung des höchsten Gutes. Das künstlerische Bilden, welches in der Poesie culminirt, ist eine Function der Phantasie, deren Norm in der Idee des Schönen liegt; schön aber ist nur, was den Charakter und die Werthverhältnisse der dargestellten Objecte so in die Erscheinung treten läßt, daß es das gebildete Gefühl befriedigt, oder (um mit Kant zu reden) ein uninteressirtes Wohlgefallen erweckt. Die theoretische Function steht unter dem Gesetze der Wahrheit, der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn, der Erkenntniß mit dem Erkenntnißobject; ihr Ziel liegt nicht, wie das der Kunst, in freier Production aus gegebenen Elementen, sondern in der treuen Reproduction dessen, was an sich ist, für uns, in unserm Bewußtseyn.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, daß die Philosophie der theoretischen Function angehöre. Daß sie nicht ein Handeln sey, ist an sich klar; auch die „praktische Philosophie" ist nur Betrachtung der Gesetze des Handelns. Näher steht die Philosophie der Poesie, mit welcher sie historisch auf's Engste verflochten erscheint; auch heute noch finden Einige in der Phantasie das Organ philosophischer Speculation. Aber die Philosophie ist nicht Poesie; auch die Poetik ist nur Betrachtung der Gesetze der Poesie. Wohl dient die Phantasie dem Philosophiren, aber nur, indem ihre Production dem Zwecke wissenschaftlicher Reconstruction dessen, was ist, sich unterordnet (gleich wie die wissenschaftliche Erkenntniß der Kunst dient, indem sie dort dem Zwecke der Production sich unterordnet); sie dient ihm, gleich wie auch der Wille in den Dienst der Erkenntniß treten kann; schlecht möchte philosophiren, wem die Willenskraft fehlt, schlecht auch der Phantasielose, schlechter aber, wer in dem Gebiete der Erkenntniß dem Willen oder der Phantasie die Herrschaft gewährt. Die Philosophie beginnt eben da, wo die Poesie aufhört, wo das Bild in den Begriff übergeht. Wenn Plato die Erhebung zur Idee schildert als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Ort, so dichtet er einen herrlichen Mythus; aber er philosophirt erst dann, wenn er den Mythus auflöst und forscht, was die Idee, was die Erkenntniß sey, und was geschehe bei

Digitized by Google

dem denkenden Erkennen der Idee. Oft verbirgt sich die Grenze dem Bewußtseyn, und es gilt für den Begriff, was doch ein Bild ist. Zwar, wenn Pallas Athene den Achill mahnt, nicht thätlich die geheiligte Person des Heerführers zu verletzen, so trägt diese Darstellung ganz offenbar den Charakter der Dichtung; aber dichtet etwa derjeniger weniger, der eine Begriffsbestimmung zu geben vermeint, wenn er das Gewissen erklärt für den Mahner und Richter in uns oder für die Stimme Gottes in unserm Herzen? Dichtet der weniger, der den Staat einen Organismus nennt, oder auch der, welcher in der zerlegenden Betrachtung der Körper schlechthin letzte Theile fingirt, indem er die Grenze, an welcher seine Vorstellung ermüdet und Halt macht, in die Objecte selbst verlegt? Oder der, welcher die mathematischen Differenzialien, die nur im Processe der beständigen Verkleinerung denkbar sind, zu festen unendlich kleinen Größen hypostasirt? Oder der, welcher den Verstand als die Ursache des verständigen Denkens, die Vernunft als die Ursache des vernünftigen Verhaltens bezeichnet? Und doch sind nur Wenige in den letzterwähnten Fällen der Hypostasirung sich bewußt und der Nothwendigkeit des Fortgangs zum Begriff. Dieser Fortgang aber ist die Herstellung derjenigen Bewußtseynsform, welche der Weise der realen Existenz adäquat ist. Und so fällt die Philosophie unter eben die Norm, die das wissenschaftliche Verhalten und nur dieses bedingt: Uebereinstimmung des Denkens mit der Realität. Bei gleicher Tiefe des Erkenntnißgehaltes steht als Philosoph ein Jeder um so höher, je mehr ihm die Abstreifung der Bildlichkeit und die Erhebung zum Begriff gelungen ist. Das ist im Alterthum der Ruhm des Aristoteles; an eben diesem Ruhme der Wissenschaftlichkeit hat unter den Neueren kaum ein Zweiter in gleichem Maaße Antheil, wie Kant. Ansprechend und erhebend ist Leibnitzen's System, die Construction der Welt aus einfachen Wesen, deren jedes von seinem Standpuncte aus in eigenthümlicher Weise das All spiegele, mit jedem andern durch prästabilirte Harmonie verbunden. Als nüchtern und reizlos mag Kants strenge Lehre erscheinen, die kritisch dieses wohlgefügte Gebäude zerstört und

Digitized by Google

als Dichtung aufzeigt, was für Vernunfterkenntniß galt; aber diese Nüchternheit und Besonnenheit ist echte Philosophie; denn sie ist Unterwerfung unter die Normen der Wissenschaft.

Die Philosophie fällt demnach unter den Gattungsbegriff der Wissenschaft. Aber noch fehlt uns die specifische Differenz. Welche von den vielen Wissenschaften ist die Philosophie?

Die übrigen Wissenschaften unterscheiden sich von einander durch ihre Gebiete. Auf die Quantität und Form geht die Mathematik, auf die Bewegung die Mechanik, auf Anderes andere Doctrinen; welches ist das Gebiet der Philosophie? Umfaßt sie Alles? So wären die übrigen Wissenschaften ihre Theile, was sie nicht sind. Und der Philosoph müßte ein Alleswisser seyn; es wäre zu fürchten, daß er nichts recht wisse. Hat also die Philosophie ein gesondertes Gebiet? Ist sie Weltweisheit, wie der alte Name sagt, und dies vielleicht in dem Sinne, daß sie, wie sie von der Welt sey, so auch nur auf die Welt gehe, nur das Endliche erkenne? So gäbe es keine speculative Theologie, kaum eine Ethik und Aesthetik, und schwerlich möchte sich für die bei solcher Auffassung dem Glauben vorbehaltenen Objecte neben der wissenschaftlich erkennbaren Welt noch Raum finden. Aber gerade die Philosophie vermag eine solche Sonderung des Endlichen von dem Unendlichen, wie jene Annahme sie voraussetzt, nicht als berechtigt anzuerkennen. Oder ist die Philosophie die Wissenschaft vom geistigen Leben? Diese Definition verdient unter allen, welche eine Beschränkung auf ein bestimmtes Gebiet involviren, wohl die größte Beachtung; sehr achtbare Denker, nicht nur unter den Naturforschern, sondern auch unter den Philosophen selbst, sind ihre Vertreter. Wer so definirt, stellt die Philosophie dem Complex der Naturwissenschaften ergänzend zur Seite. Ohne Zweifel fiele ihr hiernach eine große und würdige Aufgabe zu. Wenn Cicero die Philosophie preist als die Führerin und Bildnerin des menschlichen Lebens und Einen Tag, nach ihren Vorschriften verlebt, für besser hält, als sonst unzählige, so ist es die Ethik, die er im Auge hat, ein Zweig also der Wissenschaft vom Geiste. Auch die Aesthetik, die Logik als

Digitized by Google

Denk- und Erkenntnißlehre, die Psychologie und in gewissem Sinne auch die Religionsphilosophie läßt sich unter diesen Begriff stellen. Aber doch ist derselbe unbefriedigend, weil nach der einen Seite hin zu eng, nach der andern zu weit. Zu eng, denn er schließt die Metaphysik und die Naturphilosophie aus. Zwar möchte eben dieses demselben bei Vielen zur Empfehlung gereichen, denen die Metaphysik nicht als Wissenschaft gilt und die Naturphilosophie als eine Verirrung erscheint, vielleicht aber doch nur, weil Verkehrtheiten in einzelnen Weisen der Bearbeitung jener Doctrinen, wodurch sie mit Recht sich abgestoßen fühlen, von ihnen den Doctrinen selbst mit Unrecht aufgebürdet werden. Zum mindesten würde der andere Mangel an jener Begriffsbestimmung haften, daß sie vieles einschließe, was doch der Philosophie nicht angehört. Das geistige Leben umfaßt die gesammte geschichtliche Entwickelung der Menschheit; also wäre nach der Consequenz jener Definition die Geschichte ein Theil der Philosophie. Nun giebt es zwar eine Philosophie der Geschichte; aber die positive Geschichtsbetrachtung selbst mit allen den Einzelheiten, die sie in sich befaßt, kann nicht der Philosophie angehören. Auch die Sprachwissenschaft, die Rechtskunde, die positive Religionslehre, überhaupt jede Doctrin, die das geistige Leben betrifft, ist, in sofern sie auch die Einzelerscheinungen, in denen dasselbe sich darstellt, mit umfaßt, nicht Philosophie. Nicht einmal die empirische Basis der Psychologie gehört der Philosophie selbst an, wiewohl das Philosophiren nicht ohne sie erfolgen kann. Es ist also auf dem Gebiete des geistigen Lebens selbst zwischen dem, was der Philosophie zufällt, und dem, was anderen Wissenschaften anheimgegeben bleiben muß, zu unterscheiden. Nun aber ist es in der That gar nicht anders auf dem Naturgebiete; auch hier giebt es specifisch philosophische Probleme neben anderen, die nicht von der Philosophie zu lösen sind. Es giebt nichts, wozu die Philosophie nicht in Beziehung stände, und doch will sich auch kein Gebiet noch zeigen, welches ganz und ungetheilt ihr angehörte.

Worin aber liegt jene Beziehung? Sollen wir sagen, daß

Digitized by Google

das Wissen der positiven Wissenschaften auf die betreffenden Objecte gehe, das philosophische Wissen aber auf jenes Wissen, auf seinen Ursprung, seine Grenzen, seinen Werth? Die Philosophie wäre hiernach Wissenschaftslehre, oder näher: Kritik der Erkenntniß. Eben dieses war sie einem Fichte, einem Kant. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Definition eine der wesentlichsten Aufgaben der Philosophie berührt, eine Aufgabe, die stets der Philosophie verbleiben wird und keiner der positiven Wissenschaften angehört. Aber man würde irren, wenn man glauben wollte, die Definition sey erschöpfend. Man hat nur einen der Zweige der Philosophie, nicht sie selbst erklärt. Falls die Erkenntnißlehre zu einem schlechthin negativen Resultat, nämtich zu der Ueberzeugung von der Nichterkennbarkeit der Realität, hinführte, dann, aber auch nur dann wäre die Aufgabe der Philosophie auf die der Erkenntnißlehre selbst beschränkt. Sogar Kant, der diesem Resultate nahe stand, wollte doch der Kritik der Vernunft eine Metaphysik folgen lassen und hat eine Metaphysik der Natur und der Sitten geliefert; weit mehr noch muß bei einem positiven Resultat der Erkenntnißlehre über jene Grenze hinausgegangen werden.

Nicht allein auf die Form des Wissens, sondern auch auf den Inhalt der verschiedenen Wissensgebiete erstreckt sich die philosophische Betrachtung. Die Philosophie der Geschichte z. B. will nicht eine bloße Lehre von der Art und Weise seyn, wie historisches Wissen zu gewinnen sey, sondern auch den Entwickelungsgang der Menschheit selbst verstehen und würdigen. Wer über das Recht philosophirt, sucht nicht eine bloße Methodologie, sondern will die Bedeutung des Rechtes selbst erkennen, will die Stelle finden, die es in dem Organismus der geistigen Functionen überhaupt einnimmt, sein Verhältniß zu den materiellen Interessen, zur Politik, zur Sittlichkeit und zur Religion begreifen und die Frage gelöst sehen, in wie weit ihm jenen Mächten gegenüber Selbstständigkeit zukomme, in wie weit es in ihrem Dienste stehe oder sie in dem seinigen. Wer über die Natur philosophirt, will ihr Wesen und ihr Verhältniß zum Geist verstehen, die Be-

Digitized by Google

ziehung zwischen Kraft und Stoff, Gesetz und Proceß, wirkender Ursache und Zweck ergründen, und nur eine unter den vielen Aufgaben der Philosophie liegt in der Unterscheidung des subjectiven Elementes der Anschauung von dem objectiven und in der Ermittlung der Normen der Forschung. Mit Einem Wort: die Philosophie geht auf die Principien aller einzelnen Wissenskreise und auf den Zusammenhang der verschiedenen Sphären untereinander, und zwar auf die gemeinsamen Principien aller Gebiete als Ontologie (Metaphysik), auf die eigenthümlichen Principien der Natur und des Geistes aber als Natur- und Geistesphilosophie; nur ein Zweig der letzteren ist die Erkenntnißlehre. Die Philosophie, in diesem Sinne verstanden, bildet das gemeinsame Band, das alle positiven Wissenschaften umschließt.

Durch Theilung der Arbeit sind die Wissenschaften groß geworden. Es gab eine Zeit, da sie alle noch in der Religion und Philosophie beschlossen lagen. In ihrem fortschreitenden Entwickelungsgange haben sie sich mehr und mehr emancipirt. Dieser Erfolg ist nicht zu beklagen; er war nothwendig und gut. Der Einzelne mußte die Selbstverleugnung üben lernen, auf einem bestimmten Gebiete allein, hier aber um so sorgsamer, zu arbeiten, und auf den Genuß andauernder Betrachtung des Ganzen zu verzichten, wenn die Wissenschaften den Reichthum und die strenge Genauigkeit gewinnen sollten, deren sie sich heute in fast allen einzelnen Partien rühmen dürfen; man mußte lernen, verfrühter Wißbegierde zu entsagen auf Gebieten, für deren streng wissenschaftliche Bearbeitung noch die Bedingungen fehlten, ja vielleicht für immer fehlen werden, um auf den übrigen zu einer um so strengeren Gewißheit zu gelangen und mehr und mehr die altüberlieferte, aber keineswegs altehrwürdige Vermischung des Gesicherten mit dem Wahrscheinlichen, mit ansprechenden Vermuthungen und selbst mit dem Abenteuerlichen und nachweisbar Falschen zu überwinden. Wer in dieser soliden Arbeit der positiven Wissenschaft steht und von da einen Blick zurückwirft auf die alte Ungeschiedenheit der Doctrinen in der Einheit der Philosophie oder der religiösen Anschauung, der mag leicht, seines

Digitized by Google

reichen und gesicherten Besitzes froh, mit einem Gefühle der Verachtung auf jene glücklich überwundene Stufe zurückschauen, die bei den höchsten Prätensionen ihre Armuth an wirklicher Einsicht doch nur durch Willkür im Behaupten und durch Accommodation an beliebte Vorurtheile verdeckte, vielleicht auch, sofern sie neben den positiven Wissenschaften fortbestand, aus diesen etliche Resultate oberflächlich abschöpfte, selbst aber nur Großes zu verheißen und nichts Solides zu leisten vermochte. Unverkennbar ist dies die Stimmung, mit welcher viele unserer wissenschaftlichen Zeitgenossen heute auf die Philosophie hinblicken, vielleicht nur allzuberechtigt durch den Eindruck, den sie hier und dort von sogenannten philosophischen Leistungen empfangen haben, aber gewiß auch ungerecht in Folge der Nichtkenntniß der Gesammtgeschichte der Philosophie. Es läßt sich verstehen, wenn man von diesem Standpunkte aus glaubt der Philosophie schon sehr volle Gerechtigkeit gezollt zu haben, indem man ihr zugesteht, daß sie in einer früheren Zeit als Vorläuferin strengerer Erkenntniß wohlthätig gewirkt habe und noch heute auf Gebieten, die der wissenschaftlichen Forschung noch unzugänglich seyen, eben diese Rolle spielen möge, im Uebrigen aber sie für eine antiquirte Macht und ihre Repristination für einen Rückfall in Unwissenschaftlichkeit erklärt. So meint ein namhafter französischer Denker, der doch selbst Philosoph ist, auf die Stufe der Religion sey die der Philosophie als eine zweite und höhere gefolgt, diese selbst aber müsse jetzt wiederum überwunden werden und sey für den Einsichtigen bereits überwunden durch den Positivismus der Wissenschaft. In herberer Form urtheilt ein mit Recht berühmter deutscher Naturforscher, indem ihm zunächst verunglückte Versuche medicinischer Systembildung vorschweben mögen, doch zugleich auch überhaupt über philosophische Bestrebungen ab, welche das positive Wissen hypothetisch überschreiten, um die vereinzelten Erkenntnisse in einen allumfassenden Zusammenhang zu bringen und eine allgemeine Anschauung von der Totalität aller Gebiete herzustellen: „Es ist noch keine Zeit für Systeme, und man kann es den Lohnarbeitern und Industrierittern der Wissenschaft über-

Digitized by Google

lassen, für die, die es brauchen, Systeme zusammenzuschmieden; — wie die Cultur sich jenseits des Oceans durch Vagabunden und Räuber vorbereitet, so braucht auch die Wissenschaft Pioniere, welche ihr abenteuernder Trieb hindert, an der regelmäßigen Arbeit der eigentlichen Forscher Theil zu nehmen." Soll die Philosophie heute noch als Wissenschaft gelten, so darf sie nach der Consequenz dieser Ansichten nicht länger das seyn wollen, was sie geschichtlich ist, Theorie der Principien, sondern muß sich bescheiden, eine Doctrin mit begrenztem Gebiete neben anderen zu seyn, sey es im naturalistischen Sinn als ein Theil der Nerven- und Gehirnphysiologie, oder im spiritualistischen als Wissenschaft des Geistes. In diesem Gedankenkreise liegen Motive zu den vorhin berührten Definitionen der Philosophie, die, an ihrem historischen Begriffe gemessen, uns als ungenügend erscheinen müssen.

Aber ist es denn wahr, daß mit der Emancipation der einzelnen Wissenschaften die Philosophie das Existenzrecht verliere? Muß die Geburt der Töchter der Tod der Mutter seyn? — Ich denke nicht; in rechter Weise können und sollen beide nebeneinander bestehen. Oder ist etwa nicht die Gefahr einer einseitigen Theilung der Arbeit, der geistigen ebensowohl, wie der materiellen, für die humane Gesammtbildung augenscheinlich? Ich sage nicht: einer zu weit getriebenen, sondern: einer einseitigen Arbeitstheilung. Zu weit kann die Theilung eigentlich niemals gehen; der Fortschritt beruht mit darauf, daß die Sonderung weiter und weiter geführt werde. Wie heute Philologen neben den Theologen stehen, mit denen sie vor der Zeit Friedr. Aug. Wolf's eins waren, so werden nach meiner Ueberzeugung zum Vortheil der Sache mehr und mehr auch an den Schulen die Historiker von den Philologen sich abzweigen, und auch das Studium der Mathematik nebst der Physik und das der beschreibenden Naturwissenschaften gegeneinander mehr Selbstständigkeit gewinnen. Aber einseitig soll die Theilung nicht seyn. Indem der Kreis des Hauptfachs sich verengt, soll doch gleichzeitig der Blick für die Gesammtheit alles Wissenswürdigen, alles geistig

Digitized by Google

Bildenden geöffnet seyn und die Stelle deutlich erkannt werden, welche das eigene Arbeitsgebiet in dem weiten Gesammtumfange des menschlichen Wissens einnimmt. Wenn die Philosophie nichts Weiteres wäre, als nur ein zusammenfassender Ueberblick über die Hauptresultate der positiven Wissenschaften und eine Einordnung jedes einzelnen Wissensgebietes an die rechte Stelle in dem Ganzen des Wissens, also eine Art Encyclopädie des Wissens überhaupt, so würde sie schon hierdurch allein ein unschätzbares Verdienst um die humane Gesammtbildung besitzen. Alles Höchste im geistigen Leben soll nach Möglichkeit Gemeingut Aller seyn. Gleich wie im Staatsleben die Theilung der Arbeit, auf welcher der Beamtenstaat beruht und das stehende Heer, der Ergänzung bedarf, die in der berechtigten Theilnahme aller Staatsbürger, aller Glieder der Nation an den gemeinsamen Interessen des Staates und Landes liegt, wie der technische Realismus der Fachbildung von der Idealität des Gemeingeistes getragen, gehoben und auf die rechten Arbeitsziele hingeführt werden muß: so bedarf die wissenschaftliche Thätigkeit der Fachmänner auf ihrem bei aller Fülle des Stoffs doch vergleichsweise engen Wissensgebiete der ideellen Ergänzung durch den Blick auf das Ganze, durch das Verständniß der Einheit alles wissenschaftlichen Strebens und der Beziehung aller Wissensgebiete auf einander in dem Gesammtorganismus der menschlichen Erkenntniß. Aber die Aufgabe der Philosophie ist keineswegs auf bloße Zusammenstellung der Ergebnisse anderer Wissenschaften beschränkt. Es wäre ja doch seltsam, wenn nicht aus einer wissenschaftlichen Combination dieser Resultate sich neue Erkenntnisse als Erweiterung und Vertiefung des Wissens ergeben sollten. Wenn der Grammatiker Sprachformen zusammenstellt oder der Naturforscher die Objecte seiner Wissenschaft beobachtet und Thatsache an Thatsache reiht, so bleiben diese Alle nicht stehen bei bloßer Anhäufung des Stoffes, sie ordnen die Objecte nach der Wesensverwandtschaft in Classen, in Arten und Gattungen, sie finden Regeln und Gesetze; sollte nicht auch der Philosoph, indem er Gedanken zusammengestellt, über bloße Sammlung hinausgelangen

Digitized by Google

zu neuem wissenschaftlichen Gewinn? Wie sollte nicht der frühere wissenschaftliche Proceß sich in höherem Sinne hier erneuern? Manche Probleme sind nur durch solche umfassende Combination zu lösen, die über jedes einzelne Wissensgebiet hinausgeht, so insbesondere die Frage nach dem Verhältniß zwischen dem Subjectiven und Objectiven in der Erkenntniß, und ein jedes Problem, wobei das Verhältniß zwischen Natur und Geist in Betracht kommt; sobald eine Doctrin mit angrenzenden in Berührung tritt, wie z. B. die Physiologie mit Physik und Psychologie in der Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung, kann nur durch Hinzunahme der Philosophie ein befriedigendes Resultat gewonnen werden.

Auch darin liegt wiederum eine gewisse Arbeitstheilung, daß die Einen Einzelgebiete durchforschen, die Andern aber die Resultate, welche von principieller Bedeutung sind, zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu vereinigen streben. Doch darf diese Theilung auch nur eine relative seyn. Der Einzelforscher soll sich nicht der Philosophie verschließen und der Philosoph nicht der Einzelforschung. Traurig ist die Täuschung, als könne philosophirt werden ohne genaue Vertrautheit mit den Thatsachen und mit den gesicherten Schlüssen aus den Thatsachen. Aber gerade die Heroen der Speculation trifft dieser Vorwurf in der Regel am wenigsten, sondern zumeist die jugendlich Begeisterten, aber des andauernden Fleißes Unfähigen unter den Genossen der Schule. Auch die bloße Bekanntschaft mit den Hauptergebnissen der positiven Wissenschaften reicht noch nicht völlig zu; auf irgend einem Gebiete, welches immer es sey, selbst an der Einzelforschung sich betheiligt zu haben, ist eine Vorbedingung gründlichen Philosophirens.

Es ist nicht zu verkennen, daß das wissenschaftliche Verfahren in der combinirenden Durcharbeitung der Principien zum Theil ein anderes seyn muß, als in der Einzelforschung; denn die Methode muß dem Object adäquat seyn. Sind Principien zu erforschen, so liegt diese Geistesarbeit von bloßer Empirie am weitesten ab. Auch die positiven Wissenschaften bleiben nicht

Digitized by Google

bei der bloßen Wahrnehmung und Beobachtung stehen; sie schließen auch nicht bloß von den wahrgenommenen Einzelheiten auf andere, die sich unserm Blick entziehen; sie erheben sich vielmehr auch zur Erkenntniß von Allgemeinem, von Wesen und Gesetz, und zwar durch Combination des Gegebenen vermöge der Begriffs- und Urtheilsbildung, des deductiven und inductiven Schließens und Beweisens gemäß den logischen Normen. Eben diese logischen Normen gelten auch für die Philosophie; aber die Natur der philosophischen Aufgabe bedingt ein Vorwiegen des Denkens vor der Wahrnehmung und im Denken namentlich auch eine ausgedehntere Anwendung des hypothetischen Verfahrens, als dieselbe in den positiven Wissenschaften stattfindet, da ohne diese Hülfe, so lange die Wissenschaften nicht absolut vollendet sind, d. h. zu keiner Zeit, sich eine harmonische Gesammtansicht von aller Wirklichkeit herstellen läßt. Das hypothetische Verfahren involvirt die Gefahr der Willkür; aber eben so willkürlich ist die Verwerfung desselben auf Grund dieser Gefahr; abusus non tollit usum. Eine wissenschaftliche Hypothese ist von einem Spiele der dichtenden Phantasie, von einer leeren Vermuthung, einer grundlosen Annahme sehr verschieden; auf den Ehrennamen einer Hypothese hat nur diejenige Ansicht Anspruch, die, consequent durchgeführt, frei von jeglichem Widerspruch in sich und mit den Thatsachen sich erwiesen hat, und zugleich die Erscheinungen zu erklären vermag. Die Herstellung solcher Hypothesen ist eine Geistesarbeit von weitaus schwierigerer Art, als selbst die gewandteste Combination auf dem Gebiete der Einzelforschung. Mit der Hypothesenbildung aber muß das Bewußtseyn von dem Unterschiede zwischen Gewißheit, Wahrscheinlichkeit und bloßer Möglichkeit und von den Graden der Wahrscheinlichkeit verbunden seyn; der erste Schritt zu echter Wissenschaftlichkeit ist die Selbstbescheidung und der Verzicht auf den alten Wahn der Apodikticität aller philosophischen Erkenntniß. Kaum sollte es heute noch einer Bekämpfung des andern Irrthums bedürfen, der das Vorwiegen des Denkens im Philosophiren und seine relative Sonderung von der Erfahrung mit einer exclusiven Geltung des-

Digitized by Google

selben und Unabhängigkeit von der Erfahrung verwechselt. Empirielose Speculation ist Phantastik. Wie das Dach des Hauses oder die Kuppel des Palastes nicht unmittelbar auf dem Boden ruht, aber doch durch Vermittelung der übrigen Theile des Gebäudes schließlich durch denselben Boden, wie diese, getragen wird: so ruht das philosophische Denken nicht unmittelbar auf der Erfahrung, weder der innern, noch der äußern, wohl aber ruht es auf ihr durch Vermittlung der positiven Wissenschaften. Tritt zu diesen die Philosophie in das richtige Verhältniß, so darf ihr die Bedeutung einer bleibenden, unüberwundenen und unüberwindbaren Culturmacht vindicirt werden, als der Wissenschaft, welche auf die Erkenntniß der Principien geht, mit Ernst und Strenge die tiefsten Probleme durchforscht, in der Mannichfaltigkeit der Wissensgebiete die Einheit und den Zusammenhang wahrt, und bei der fortschreitenden Theilung der wissenschaftlichen Arbeit die Idee der ergänzenden Gemeinschaft an ihrem Theile zu verwirklichen strebt.

Das Wesen des Sittlich-Guten als reiner Wille oder praktische Vernunft.

(Mit Beziehung auf Hrn. Prof. J. H. Fichte's Ethik *).

Von Dr. **Romang**.

Erster Artikel.

Die Fichte'sche Ethik ist, wenn wir nicht irren, während der 10 Jahre seit ihrem Erscheinen, in dieser Zeitschrift mehr gelegentlich berührt, als einläßlich besprochen, ja wohl können wir sagen, ernstlicher berücksichtigt worden. Daß das Letztere

*) Die Redaction glaubt von ihrem Grundsatze, die eignen Werke der Redactoren dieser Zeitschrift nicht in ihr besprechen zu lassen, im vorliegenden Falle absehen zu dürfen, da die Schrift, um die es sich handelt, schon seit 10 — 12 Jahren dem Publicum vorliegt und da der Verf, als selbstständiger Forscher im Gebiete der Ethik längst bekannt und hoch geachtet, jene Schrift nur zum Ausgangspunkte nimmt, um eigne Gedanken vorzutragen. —

Digitized by Google

nicht geſchehen iſt, mag ſeinen Grund haben zum Theil in dem Verhältniß des Hrn. Verf. zu der Zeitſchrift. Ob dieſes Werk beim Publikum die ſeinem Gewicht entſprechende Beachtung gefunden habe, oder ob in dieſer unſerer Zeit auch nicht einmal für praktiſche Philoſophie ſich ein Intereſſe finde, kann ein vom Publikum ſo zu ſagen Ausgeſchloſſener nicht wiſſen. Wahrſcheinlich ſchadet der ſchnellen Wirkung auch dieſes Werkes des verehrten Hrn. Verf., was ſein nicht geringſter Vorzug iſt — die Zuſammenarbeitung faſt aller bisherigen Leiſtungen. Bei einer ſolchen Behandlung kommt eine Mannichfaltigkeit des Inhalts in die Darſtellung hinein, welche zu umfaſſen nicht jedermanns Sache iſt, und es iſt dabei nicht zu vermeiden, daß das Einzelne meiſt kürzer abgethan werde, als für das Verſtändniß bei den Meiſten wünſchenswerth wäre. Dieß iſt eine Eigenthümlichkeit faſt aller Fichte'ſchen Werke, durch welche das Maaß ihrer Erfolge theilweiſe beſtimmt worden ſeyn dürfte. Die Menge auch unter den Bücher-, nicht nur Blätter-Leſenden kommt nur in Bewegung durch das Andringen auf Einen Punkt in Einem Sinn, ohne zu ſehr getheilte Rückſichtnahme auf alles Einzelne, das bei umſichtigſter Unterſuchung zu berückſichtigen iſt. Jedenfalls giebt es, ſogar die Rothe'ſche Ethik kaum ausgenommen, kein Werk, das nicht nur das ganze Gebiet der Ethik ſo vollſtändig nach ſeinen allgemeinſten Grenzbeſtimmungen umfaßte, in welcher Hinſicht ſchon die Schleiermacher'ſche nicht nachſtehen würde, ſondern, was eben das Eigene des Werkes, in dem beinahe, kann man ſagen, der ganze Stoff, den die Ethik zu bearbeiten hat, mit ſo ſorgfältiger Berückſichtigung der frühern Leiſtungen, ſo weit in's Detail hinein zuſammengearbeitet worden wäre.

Bei einer ſolchen Bearbeitung kann das eigens Hinzugefügte weniger hervortreten. Daß es jedoch auch an ſolchem in dieſem, wie in den zahlreichen andern Werken des Hrn. Verf., nicht fehle, würde ein eindringendes vergleichendes Studium jeden erkennen laſſen.

Es iſt aber nicht unſere Abſicht, eine Würdigung dieſes

Digitized by Google

großen Werkes in allen seinen Theilen auch nur zu versuchen. Dieß wäre ein Unternehmen, welches nicht nur unsere Kraft weit überstiege, sondern kaum von jemand in einer einzelnen Abhandlung, wie sie in dieser Zeitschrift Platz finden kann, durchgeführt werden könnte. Wir möchten nur versuchen, das Eigenthümlichste des ganzen Werkes in Erinnerung zu bringen: nämlich die Fassung der Ethik als Lehre von dem Wesen des menschlichen Willens, und, was die Sache anbetrifft, dasjenige, was der Verf. den Grundwillen nennt.

Die ganze Ethik ist ihm „Lehre von dem Wesen des menschlichen Willens (§. 1), und bei den wichtigsten Fragen kommt er jeweilen auf den „Grundwillen" zurück. Auch dieß ist freilich nicht etwas durchaus Eigenes und Neues. Doch so, wie in diesem Werke, ist sonst vom Triebe und vom Willen nicht gehandelt worden. Nur einzelne Andeutungen mehr oder weniger ähnlicher Auffassung finden sich bei Andern. Wohl ist die Darstellung auch dieser Auffassung noch einiger Vervollständigungen fähig. Doch auch eine Verbesserung, wie sie in dem Werke selbst angebracht werden möchte, wollen wir nicht anzubringen uns herausnehmen. Vielmehr nur anknüpfend an dieses Eigenthümliche des Fichte'schen Werkes möchten wir uns erlauben, im Wesentlichen von derselbigen Sache in unserer Weise zu handeln, wie wir denn schon vor langer Zeit wiederholt, zum Theil in dieser nämlichen Zeitschrift, in einzelnen Aeußerungen eine Grundanschauung des Sittlichen anzudeuten versuchten, die, wie wir wohl nicht mißverstehend annehmen, mit der Fichte'schen einigermaßen verwandt ist.

Eine abermalige Untersuchung über das eigentliche Wesen des Sittlichen wird auch nicht als durchaus überflüssig abgewiesen werden können. Denn obgleich Viele in verschiedenartigen Worten davon zu reden leicht bereit seyn würden; so ist es doch immerfort nichts Leichtes und Gewöhnliches, das Sittliche in seiner idealen Reinheit, und doch zugleich als ein Reales, wahrhaft Wesenhaftes zu fassen und darzustellen. Wenn es uns nicht hat gelingen mögen, von unserm Standpunkte aus es

Digitized by Google

bisher zu einer uns selbst befriedigenden Durchführung und Andern einleuchtenden Darstellung der uns vorschwebenden Auffassung zu bringen: so ist wahrscheinlich auch die Fichte'sche Darstellung noch nicht für Alle recht einleuchtend. Bei diesem Versuche wird es uns auch verziehen werden können, wenn wir zum Theil schon früher Ausgesprochenes reproduciren. Die seither verstrichene Zwischenzeit ist so lang, daß kaum den aufmerksamsten ältern Freunden der Zeitschrift unsere früheren Aeußerungen noch erinnerlich sind. Und nur dem innersten, nie gehörig entwickelten Gehalte nach wird das hier Vorzubringende ein dem schon früher Angedeuteten Aehnliches seyn, nicht in den Worten das Nämliche.

I. Bestimmung des Guten.

Das Erste bei der Betrachtung der sittlichen Dinge ist jederzeit die Bestimmung des Sittlichen oder des Guten nach seinem allgemeinen Wesen. Nur wenn diese in wesentlicher Richtigkeit gewonnen ist, kann dasselbe im Einzelnen richtig gefaßt werden. Entweder muß sie uns schon gegeben seyn, oder man muß sie zu gewinnen suchen. Daß man sich denn immer noch abmühen muß mit dieser Aufgabe, ist übrigens nichts, worüber man sich zu verwundern hätte. Denn vollkommen zu wissen, was gut und böse sey, würde allerdings in einer höchstwichtigen Beziehung machen, daß wir wären wie Gott. Aber nicht dadurch, wozu die Schlange verleitete, kommt dieses Wissen wahrhaft zu Stande, bloß dadurch nämlich, daß der Mensch den Gegensatz des dem Gebot Entsprechenden und Widerstreitenden in einzelnen Handlungen heraustreten und zum Bewußtseyn kommen läßt. Insoweit werden allerdings gleich beim ersten Heraustreten dieses Unterschiedes dem Menschen die Augen aufgethan, daß er weiß, es bestehe ein Gegensatz dieser allerwichtigsten Art. Dennoch wissen wir immerfort noch sehr ungenügend, was denn seinem eigentlichen realen Wesen nach das Gute sey, warum wir dasjenige, was wir gut nennen, dafür halten müssen. Man ist in dieser Hinsicht noch immer nicht um Vieles weiter gekommen, als Aristo-

Digitized by Google

teles, der das Gute nicht recht genau zu bestimmen wußte, der ausdrücklich auf das Schwankende der Begriffe in Ansehung des Guten aufmerksam macht *) und bisweilen nichts Bestimmteres zu sagen weiß, als es sey, was der einsichtige Mann thun oder als gut bestimmen würde. Was ist aber einer sorgfältigen Untersuchung eher werth, als das Wesen des Guten? Und es ist wohl nicht überflüssig, zuerst ganz im Allgemeinen die Bestimmung des Guten zu suchen und dann erst diejenige des Sittlich-Guten.

A. Das Gute im Allgemeinen.

Es ist sehr gut, daß man in wichtigen Dingen wiederum gern auf die heilige Schrift zurückgeht. Allein die Theologie würde nicht eine so schwierige nnd weitläufige Wissenschaft seyn, wenn es ein so Leichtes wäre, den Sinn der Schrift überall durchaus richtig zu fassen. Für das tiefere begriffliche Verständniß genügen ihre Ausdrücke auch über das Gute und Böse nicht ohne Weiteres. Daß im höchsten Sinne des Wortes niemand gut ist, denn allein Gott, dieß wird kein Besonnener bestreiten. Kennen wir aber das Wesen Gottes, vermöge dessen er allein gut ist, so genau, daß es uns leicht ist, darnach das Gute im menschlichen Daseyn immer mit Sicherheit zu bestimmen? Eine das Wesen der Sache, um die es sich handelt, erfassende Erkenntniß ist wahrscheinlich noch eher möglich von dem, was für den Menschen gut zu heißen verdient, als von dem, was in Gott gut ist. Nicht nur den Nicht-Christen bestimmt sich das Gute und Heilige im Göttlichen meistens gar sehr nach ihrer jeweiligen Erkenntniß und Entwickelung in Hinsicht auf das Gute im menschlichen Wesen.

Aber auch in den Schriften, welche nicht heilig genannt werden, finden wir nicht leicht in jeder Beziehung genügende Erklärungen des Guten. Die griechischen Sophisten sagten, das Gerechte beruhe nicht auf der Natur, sondern auf Satzung, gerecht sey an jedem Ort, was dem Stärkern nützt. Und obschon

*) Arist. Ethic. Nicom. I, 3. *Πλάνην ἔχει ταγαθά.*

Digitized by Google

nicht leicht mehr in solchen Worten geredet wird, so ist doch fortwährend bei Vielen die Gesinnung nicht sehr anders. Spinoza dann betrachtet die gangbaren Begriffe vom Guten und Bösen, von Verdienst und Schuld, Lob und Tadel nur als Weisen der Vorstellung, die sich gebildet haben nach der Affection, welche die Menschen von den Gegenständen erhalten, wie die von Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Mißgestalt, ja selbst Warm und Kalt. Alles, was zur Gesundheit und zum Gottesdienst nütze, nennen sie gut, was beiden nachtheilig, böse, und alle Werthurtheile werden gebildet nur nach dem Verhältnisse der Förderung oder Hemmung, welche die Menschen von den Dingen erfahren *). Nach dieser Auffassung hätte allerdings das Urtheil über Gutes und Böses einen in der Natur des Menschen liegenden Grund, aber, wie es wenigstens zunächst scheint, bei der Verschiedenheit der individuellen Naturbestimmtheiten, bei jedem einen andern. Von einem allgemein und unbedingt Guten scheint dabei nicht die Rede seyn zu können. Doch auch Spinoza will deßwegen nicht allen objectiv und allgemein gültigen Werthunterschied für das menschliche Thun und Leben verneinen. Und die allerschlimmste Verkehrtheit ausgenommen wird niemand je im Stande seyn, sich zu überreden, daß alle Unterscheidung von gut und böse nur auf Willkür und Zufall beruhe, ohne festen Grund und nothwendiges Gesetz.

Die Betrachtung, welcher es um das tiefere wissenschaftliche Erkennen des Guten nach seinem realen Wesen zu thun ist, kann verschiedene Wege einschlagen. Sie kann dasselbe in seiner höchsten, abstractesten Allgemeinheit zu fassen suchen, und von da herabsteigen zu seinen concreten Gestalten in der Erscheinung. Die religiöse Behandlung dieser Fragen folgt im Wesentlichen diesem Wege. Sie geht von einem zunächst ziemlich abstract gefaßten Begriffe, von Gott, als dem unbedingt Guten, aus, so wie es bei dem jeweiligen Bewußtseynszustande eine Ahnung und Empfänglichkeit dafür giebt, und in einer mit dem

*) Spinoza, Ethic. I. Append.

Digitized by Google

höchsten Gewicht religiöser Autorität auftretenden Darstellung fordert sie Anerkennung und Zustimmung für das, was über das Göttlich- und Menschlich-Gute aufgestellt wird. Dieß ist ohne Zweifel das praktisch angemessenste Verfahren bei der größten Mehrzahl der Menschen. Auch die sittliche Ueberzeugung gewinnt im Ganzen ihre gediegenste Gestalt in der Weise des Glaubens. Ja auch die zunächst die wissenschaftliche Erkenntniß anstrebende Betrachtung schlägt nicht selten diesen Weg ein. Schon Plato redet in der höchsten Erhebung wissenschaftlicher Betrachtung vom Guten als von einem Wissenschaft und Wahrheit an Schönheit und Werth, ja gewissermaßen das höchste Seyn an Dignität und Kraft Uebertreffenden, von dem alles im menschlichen Daseyn Gute abhängig, so wie dessen Erkenntniß durch die Erkenntniß dieser höchsten Idee des Guten bedingt seyn soll *). Und auch die Spätern sind auf verschiedene Weise wohl größern Theils irgendwie von allgemeinen Begriffen und Sätzen ausgegangen und haben von da herabsteigend das Gute zu bestimmen gesucht. Wie wir aber in Hinsicht auf die religiöse Behandlung schon angedeutet haben, so ist ohne Zweifel noch weit mehr in Ansehung der nichtreligiösen Auffassung dieser Dinge zu erinnern, daß die in ihrer begrifflichen Form sich zunächst als Abstraction darstellende Fassung des Guten, sey es daß sie es Gott, oder Idee des Guten, oder moralische Weltordnung, oder sonst wie benenne, einen realen Inhalt für das Bewußtseyn nur gewinnt von dem sittlichen Bewußtseyn aus, welches das Gute zunächst in sich selbst und überhaupt in den Erscheinungen des menschlichen Daseyns erkennt und ergreift. Demnach halten wir dafür, obschon wir eine Bestimmung des Guten suchen, die allgemein gelten könne von Allem, was gut genannt wird, es sey das sicherer zu einer wirklichen Erkenntniß des realen Wesens des Guten führende Verfahren, wenn wir dasselbe zunächst in seiner uns vorliegenden Erscheinung zu erkennen suchen, und so, von unten ausgehend, uns zum Höchsten und Allgemeinen erheben.

*) Plato, Rep. VI. 507 — 509.

Digitized by Google

In einer ethiſchen Unterſuchung iſt es um das Gute im menſchlichen Daſeyn zu thun. Wie Ariſtoteles in ſeiner Ethik ſagt, ſuchen auch wir, wenigſtens zunächſt, das Menſchlich-Gute. Dabei werden wir denn möglichſt ſcharf den Menſchen in's Auge faſſen müſſen. Denn mit leeren Abſtractionen iſt wenig gewonnen. Den realen Gegenſtand der Unterſuchung gilt es zu ergreifen. Doch werden wir nicht umhin können, zugleich auch auf andre Daſeynsgebiete hinüberzublicken. Ariſtoteles hat wohl mit Recht gleich im Anfange ſeines wichtigſten ethiſchen Werkes die gelobt, welche das Gute beſtimmt hätten als das, wornach Alles ſtrebt*). Soviel ſcheint unzweifelhaft, daß das, wornach man ſtrebt, von dem Strebenden wenigſtens beziehungsweiſe für gut gehalten wird, daß es durchgängig gut heißt, und daß, was jeweilen gut zu heißen verdient, auch werth iſt, daß man darnach ſtrebe. Wenn Alles nach Einem und Demſelbigen ſtrebte, ſo würde dies das gemeinſame Gut ſeyn für Alles. Vielleicht daß dies in einem gewiſſen Sinne behauptet werden könnte. Auf dem Standpunkte, wo wir zunächſt ſtehen, iſt jedoch noch nicht davon zu reden. Die Strebungen gehen nicht auf Ein und daſſelbige Ziel, wenigſtens nicht unmittelbar, und nicht ſo, daß die Strebenden ein deutliches Bewußtſeyn davon hätten. Ohne Zweifel will Ariſtoteles ſagen, dasjenige, worauf das Streben jedes ſtrebenden Weſens gerichtet ſey, dies ſey für daſſelbe ein Gut, wohl könnte man ſagen, ſein eigenthümliches Gut. Bei verſchiedenartigen Strebungen werden verſchiedenartige Güter anzuerkennen ſeyn. Inwiefern aber kein Streben Platz findet, wird auch nicht von Gütern die Rede ſeyn können, wenigſtens nicht für das beſtimmte Weſen ſelbſt.

Ariſtoteles fügt gleich die tiefſinnige Bemerkung hinzu: es ſcheine ein Unterſchied Statt zu finden unter den Zwecken. Die einen Zwecke ſeyen die thätigen Kräfte (ἐνέργειαι) ſelbſt, die andern neben dieſen gewiſſe Werke. Dieſe Bemerkung iſt nicht

*) Arist. Ethic. Nicom. I, 1, 1. *Καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν οὗ πάντα ἐφίεται.*

zu übersehen, und man wird sich in Acht nehmen müssen mit der später folgenden Aeußerung, es komme nicht viel an auf diesen Unterschied.

Der Mensch, überhaupt das seines Strebens sich bewußte Wesen, würde, scheint es, nicht nach etwas streben, wenn ihm dasselbe nicht ein Gut zu seyn schiene. Dann läge das Gut stets außerhalb der Strebung, oder, nach dem Aristotelischen Ausdruck, der Energie. Dieß ist auch die fast allgemein geltende Meinung. Bei dieser Ansicht muß aber immerfort gefragt werden, nicht nur, was wird für gut gehalten, sondern auch, warum wird es dafür gehalten? Spinoza jedoch hat den sonderbaren Ausspruch gethan: Constat, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, voluimus, appetimus atque cupimus *). Wenn dieser Recht hätte, so brauchten wir, um das eigenthümliche Gut eines jeglichen Wesens zu erkennen, nur sein eigenthümliches Streben zu erforschen. Allein dem vereinzelten Satz des Spinoza steht so sehr die allgemeine Vorstellungsweise entgegen, daß er weit weniger, als seine allgemeine Weltanschauung im Uebrigen, zu einiger Anerkennung hat gelangen können.

Das scheint nicht bestritten werden zu können, daß eine gegenseitige Beziehung Statt finde zwischen strebenden Kräften in dem Wesen, für welches es Güter giebt, und dem, was für dasselbe ein Gut heißen kann, angenommen, daß dieses noch außerhalb der Strebung liege. Die strebende Kraft wird, wo von Gütern die Rede seyn soll, jedenfalls nicht fehlen dürfen. Nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise aber würde der Werth der Gegenstände erkannt in einer rein theoretischen Thätigkeit, wie jede andere Bestimmtheit derselben, und durch diese Erkenntniß würde das Streben erregt. Doch wird auch niemand bestreiten, daß Wohlgefallen und Werthschätzung zum wenigsten nahe mit einander verwandt sind. Und Wohlgefallen an einem Gegen-

*) Spin. Ethic. III. 9. Schol.

Digitized by Google

ſtande empfinden, iſt nicht bloß eine rein theoretiſche Thätigkeit. Es iſt aber ſorgfältiger zu unterſuchen, wie die ſtrebende Kraft und die Vorſtellung, daß etwas ein Gut ſey, ſich zu einander verhalten.

Die ſtrebende Kraft, wenigſtens im lebendigen Weſen, in ihrer natürlichen Erweiſung oder Aeußerung, wird Trieb genannt. Wo kein Trieb wirkſam iſt, da iſt, wenn auch die Vorſtellung und Ueberzeugung, daß etwas ein Gut ſey, ſich vorfindet, doch Gleichgültigkeit gegen dieſes Gut, daſſelbe wird nicht im lebendigen Bewußtſeyn als ein Gut empfunden, nicht im entſchiedenen eigenen Urtheil als ein Gut für das Subject erkannt. Nicht zu beſtreiten iſt auch, daß bisweilen lebendiger Trieb, der noch nicht recht zum Bewußtſeyn gekommen iſt, ſtrebt, ohne deutliche Vorſtellung eines Gutes. Solches der Gütervorſtellung vorausgehendes, oder doch im Augenblick der Bethätigung von ihr abgelöſtes Streben kommt auch beim Menſchen vor, nicht etwa nur bei Thieren. Ebenſo unzweifelhaft aber erzeugt das rege gewordene Streben lebendiger Triebe in dem ſtrebenden Weſen, auch wenn dieſes durchaus nie vernommen hätte, daß der Gegenſtand für ein Gut gehalten werde, je nach der Entwickelung des Bewußtſeyns ein Urtheil, in welchem dieſer Gegenſtand wenigſtens beziehungsweiſe für werthvoll für das Subject erklärt wird. Ohne Zweifel gehört eine gewiſſe Wirkſamkeit des Triebes ſchon zur Werthſchätzung. Die Frage, was für gut gehalten werde, und wohl auch die, warum es für gut gehalten werde, wird ihre gehörige Beantwortung nicht finden, wenn die Bildung des Werthurtheils nicht zuvor in's Licht geſetzt worden iſt.

Daß die theoretiſchen Vermögen für ſich allein das Werthurtheil, die eigene lebendige Ueberzeugung, etwas ſey ein Gut, nicht erzeugen, zeigt ſich darin, daß nicht ſelten bei ganz deutlicher Wahrnehmung, bei den richtigſten Begriffen von der Sache in jeder andern Hinſicht, keine eigene Ueberzeugung, kein eigenes Urtheil von dem Werth des Gegenſtandes entſteht. Wo aber ein Wohlgefallen, ein Intereſſe an einem Gegenſtande ſich ein-

Digitized by Google

stellt, da hat dieser für das Bewußtseyn einen Werth, ist wenigstens beziehungsweise ein Gut für dasselbe. Man kann ohne eigenes Wohlgefallen und Interesse sich überzeugen lassen und nachsprechen, daß etwas ein Gut sey, daß es von uns selbst dafür gehalten zu werden verdiene. Wirkliches, lebendiges Bewußtseyn, eigenes Urtheil von Werthen und Gütern jedoch kommt nur zu Stande mit einem Wohlgefallen und Interesse. Wohlgefallen und Interesse sind immer beieinander. Auch wo scheinbar bloß ein Wohlgefallen stattfindet, ist immer wenigstens ein schwächeres Interesse vorhanden. Man ist nicht gleichgültig gegen das, was einem wohlgefällt, es ist einem daran gelegen. Darin aber besteht das Interesse an einem Gegenstande. Selbst das Wohlgefallen am Schönen ist nicht, wie nach Kant angenommen wird, ohne alles Interesse. Bei jedem Wohlgefallen an einem schönen Gegenstande möchten wir zum wenigsten lieber, daß er sey und fortdauere, als daß er nicht wäre und zu Grunde ginge. Wo aber ein Interesse auch nur in dieser Bedeutung sich erzeugt hat, da hat der Gegenstand für uns einen Werth, da legen wir nach eigener Bewegung unsers Bewußtseyns ihm einen Werth bei, urtheilen, daß er einen habe. Aus Wohlgefallen und Interesse, dieß ist schon jetzt klar, erzeugt sich das Werthurtheil, die Werthvorstellung. Die tiefer eingehende Untersuchung wird aber zeigen, nicht nur, daß dasjenige, woran wir ein Wohlgefallen haben, ein Interesse nehmen, auch einen Werth für uns hat und es zu verdienen scheint, daß wir in dem einen oder andern Sinne darnach streben, sondern daß dabei gleich von Anfang an eine eigene Strebung zu Grunde liegt. Im Wohlgefallen ist immer lebhafter oder weniger lebhaft empfundene Lust, im Mißfallen Unlust. So sehen wir uns auf Lust und Unlust hingewiesen. Lust und Unlust sind weiter entwickelte Bewußtseynsaffectionen und Functionen, als was nur Wohlgefallen und Mißfallen genannt wird. Hier erzeugt sich denn auch entschiedenes Interesse. Und damit stellt sich auch ein lebendigeres Bewußtseyn ein, daß etwas vorzuziehen oder zu vermeiden sey. Was wir aber als ein Vorzuziehendes ansehen,

Digitized by Google

das hat für uns einen Werth, dem legen wir einen Werth bei. Dasjenige hingegen, was als ein Zuvermeidendes angesehen wird, bildet das Gegentheil des Erstern, hat nicht einen Werth, sondern einen Unwerth, wird angesehen als ein Schaden. Was wir aber vorziehen, darnach streben wir auch in dem einen oder andern Sinne; was wir meiden, dem suchen wir uns zu entziehen, von dem streben wir hinweg. In Lust und Unlust, im Vorziehen und Verwerfen, im Anstreben und Meiden findet eine Bewegung des Bewußtseyns statt, die nicht zum Theoretischen gehört. Da ist eben Streben in der einen Richtung oder in der andern, Erregung einer von der theoretischen verschiedenen Kraft, bei Wohlgefallen und Lust Aufstreben, Anstreben, bei Mißfallen und Unlust Abstoßung, Widerstreben. In jeder Lust und Unlust findet ein Bewegt- und Erregtseyn, ein innerliches Drängen und Treiben statt. Nach Herbart wären alle Bewegungen des Bewußtseyns das Ergebniß des Aufeinanderwirkens der Vorstellungen, die als gewissermaßen selbstständige Kräfte gefaßt werden. Die Vorstellung ist jedoch nur eine Form, in welcher das theoretische Vermögen den Gegenstand derselben auf intellectuelle Weise in das Bewußtseyn aufnimmt und darin festhält. Reale strebende Potenz kann sie nur seyn, inwiefern eine Energie des Seelenwesens in ihr gegenwärtig ist. Diese letztere ist das Reale, Wirksame in ihr. Das gilt schon für die theoretischen Phänomene des Bewußtseynlebens, noch evidenter aber ist es in Hinsicht auf die praktischen, auf Wohlgefallen, Lust, Begehren und das Gegentheil von jedem. Wo nach etwas gestrebt wird, da müssen reale strebende Kräfte vorhanden seyn. Jedes Streben, Begehren ist eine thatsächliche Kundgebung einer strebenden Kraft. Wir müßten auch von vornherein für das Seelenwesen eine solche strebende Kraft annehmen; denn, wie schon Leibnitz ausgesprochen hat, substanzielles Wesen ist nicht zu denken ohne Kraft und deren Aeußerung. Schon haben wir auch erinnert, daß in ihrer natürlichen Bethätigung die lebendig strebende Kraft Trieb genannt zu werden pflegt, auf dem Gebiete des physischen und des psychischen Lebens, sogar auf dem sittlichen Gebiete. Verschie-

Digitized by Google

deutlich reden schon die Alten von Trieben (ὁρμαί). Der ältere Fichte hat bedeutsam vom sittlichen Triebe geredet, und der jüngere handelt weitläufig von den Trieben als von sittlichen Phänomenen. Die Triebe bilden nach ihm Existenzweisen des Willens, in welchem letztern er uns das Wesen des Sittlichen, die reale, wirkliche Wesenheit desselben will erkennen lassen. Wie sich der Trieb zum Begehren und Willen verhalte, wird sich später ergeben. Zunächst haben wir daran festzuhalten, daß nicht nur nach Aristoteles und denen schon vor ihm, das für jedes Wesen sein eigenthümliches Gut ist, wonach es strebt, daß Streben und Gütervorstellung in engster Beziehung zu einander stehen, sondern daß die Gütervorstellung, das Werthurtheil nicht allem Streben vorausgeht, daß vielmehr alles Wohlgefallen, alles Interesse, alle Lust, und damit auch alles Werthurtheil auf dem Streben des realen Wesens, nach der ersten, naturmäßigen Aeußerung desselben auf dem Triebe beruht.

Ob der Trieb, vermittelst dessen das Werthurtheil sich bildet, überall zuerst von dem ihm entsprechenden Gegenstande eine Einwirkung erfahren haben müsse, und erst infolge dieser in's Bewußtseyn aufgenommenen Affection die Strebung, und in dieser das Werthurtheil eintrete, oder ob der Trieb von sich aus schon sich nach seinem Gegenstande hinbewege, das ist noch nicht für uns entschieden. Ohne alle Erregung des Triebes aber würde kein Werthurtheil entstehen. Spinoza möchte doch etwas nicht Unrichtiges gemeint haben, wenn er sagt: propterea aliquid bonum esse judicamus, quia id appetimus atque cupimus. Das theoretische Vermögen für sich allein bringt es nur zur Erkenntniß der sonstigen Bestimmtheiten der Gegenstände im theoretischen Urtheil. Erst wo lebendigstrebende Triebe in das Bewußtseyn hereingreifen, entsteht das praktische oder das Werthurtheil. Ohne Streben, ohne appetere und cupere würden wir nichts für gut halten.

Daß Wohlgefallen, Lust und Werthurtheil bestimmte Triebe voraussetzen, ist wohl am evidentesten nicht nur überhaupt bei der sinnlichen Lust, sondern speciell bei jener am meisten inten-

Digitized by Google

siven und acuten, die nicht auf jeder Stufe des doch schon ziemlich entwickelten physischen und geistigen Daseyns empfunden werden kann, sondern erst nach Entwickelung und während der Energie eines bestimmten Triebes. Wir brauchen die Art der Lust, welche wir im Auge haben, nicht ausdrücklich zu nennen. Und wer diese Auffassung auf dem ästhetischen und sittlichen Gebiete nicht zugeben wollte, dem dürfte zugemuthet werden, eine haltbare Erklärung des Wohlgefallens, des Interesses und Werthurtheils auf diesen Gebieten zu geben, ohne die Voraussetzung realer strebender Kräfte. Allerdings ist das Interesse, wie auch noch später hervorgehoben werden wird, schon auf dem ästhetischen, geschweige auf dem ethischen Gebiete, nicht egoistisch. Das ästhetische Wohlgefallen beruht nicht auf einem Streben nach ausschließlichem Besitz des schönen Gegenstandes. Und das sittliche Streben geht ganz entschieden auf das, was ebensosehr für die Andern, als für das jeweilige Subject gut ist. Sobald aber Wohlgefallen, Lust und Interesse eintritt, sind auch hier reale, praktische Kräfte, Triebe, Energieen anzuerkennen. Diese sind hier anderer Art, deßwegen aber darf man nicht meinen, es fänden sich gar keine. Diese Hergänge sind gar nicht anders denkbar, und nicht selten haben wir dabei auch die unbestreitbarste Empfindung solcher Strebungen.

Die nächste Frage ist nun, nach was in dieser Erregung des Triebes, des realen strebenden Wesens gestrebt, wem der Werth beigelegt werde? ob wirklich, wie Aristoteles sagt, das Ziel bald nur die Entfaltung der Energie selbst sey, bald aber ein außerhalb dieser auszuführendes Werk?

Wir halten uns für diese Untersuchung an die entwickelteren Phänomene, nicht an Wohlgefallen und Interesse überhaupt, sondern an die eigentliche Lust. Das Wesen der Lust aber wird man immerfort nirgends richtiger erklärt finden, als bei Plato und Spinoza. Der Erstere sagt, der Weg in das Seyn und Bestehen für die beseelte Natur sey Lust, ihr Verderbniß aber Unlust *). Der Letztere dagegen faßt das Wesen

*) Plato, Phileb. p. 32.

des Menschen auf als strebende Kraft, als Trieb (appetitus) und Begehren (cupiditas), welches letztere der von dem Bewußtseyn seiner selbst durchdrungene, seiner selbst bewußte Trieb sey. Dann wird die Lust erklärt als Uebergang von geringerer zu größerer, die Unlust aber als Uebergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit*). Gewöhnlich wird freilich bei Lust und Unlust auf Seyn und Vollkommenheit nicht sehr Rücksicht genommen, sondern nur auf gewisse Gefühle und Empfindungen. Die Lust wird gefaßt als Gefühl des Wohlbefindens, der Befriedigung, die Unlust hingegen als Gefühl des Uebelbefindens, der Unbefriedigung. Man wird sich auch nicht leicht geneigt finden lassen, die Lust als einen Uebergang zu größerer Vollkommenheit, oder nach dem wesentlich das Nämliche bezeichnenden Ausdruck Plato's, als Weg, Uebergang in wahrhafteres Seyn und Bestehen anzuerkennen. Denn gar häufig scheint sich infolge der Lust geschwächteres Seyn, geringere Vollkommenheit einzustellen. Doch wird, wer uns bis auf diesen Punkt der Untersuchung gefolgt ist, nicht bestreiten, daß bei Lust und Unlust ein Streben realen Wesens, realer Kräfte oder Triebe stattfindet, und zwar in irgend einem Sinn eine Strebung, Bewegung des eigenen Wesens des Subjectes der Lust oder Unlust. Wird aber dies zugestanden, so wird auch nicht bestritten werden, daß in der Lust das seines eigenen Seyns und Zustandes bewußte Wesen seiner eigenen wenigstens theilweisen Daseynsförderung inne werde. Bei der Lust ist doch Befriedigung im gegenwärtigen Zustande, bei der Unlust Unbefriedigung, so daß bei der Lust die naturgemäße Strebung der eigenen Wesensenergie wenigstens nicht verletzt ist, ihren gehörigen Verlauf hat, und wofern sie nicht in der bestimmten Beziehung oder doch für die bestimmte Zeit an ihrem Zielpunkte angelangt ist, sich in der jeweiligen

*) Spin. Ethic. III. Affect. defin. I—III. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus determinata concipitur ad agendum. Appetitus hominis essentia. Cupiditas appetitus cum ejusdem conscientia. Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem.

Digitized by Google

Richtung fortbewegt, bei der Unluſt aber ſich verletzt fühlt und ſich zurückzuziehen ſucht. Befriedigung iſt Innewerden eines geförderten, eines wenigſtens nicht gehemmten, Unbefriedigung hingegen eines gehemmten, gedrückten, geſtörten Zuſtandes. Muß man aber gelten laſſen, es werde bei Luſt und Unluſt Daſeynsförderung und Daſeynshemmung empfunden; ſo gehören letztere wenigſtens dazu, geſetzt auch man wollte die Luſt und Unluſt ſelbſt nur in die Empfindung ſetzen, und es findet dabei wirklich, ſoweit die Luſt ſich erſtreckt, ein Uebergang Statt in wenigſtens beziehungsweiſe intenſiveres Seyn und größere Vollkommenheit, und umgekehrt. Die Luſt iſt, nach dem Grade ihrer Intenſität, in der beſtimmten Beziehung erhöhtes Lebensgefühl. Was aber gar nicht vorhanden iſt, kann auch nicht gefühlt werden. Es muß alſo wenigſtens beziehungsweiſe Lebenserhöhung dabei Platz finden. Wenn nach der Luſt bisweilen eine Abſchwächung der Exiſtenz in einigen Beziehungen oder im Ganzen einzutreten ſcheint, bisweilen vielleicht wirklich eintritt, ſo wird dies nur darin ſeinen Grund haben, daß in einer complicirten Exiſtenz mehrfache Triebe und Energieen bei einander ſind, und ein einzelner Trieb, eine beſtimmte Energie ſo erregt und geſteigert werden kann, daß die in ihr niedergelegte oder ſie bildende reale Kraft ſich dadurch erſchöpft, wohl auch die Zuſammenſtimmung und Geſundheit der ganzen zuſammengeſetzten Exiſtenz geſtört wird. Dies ſcheint vorzukommen bei verſchiedenen Arten ſinnlicher Luſt. Dieſe Erſchöpfung und Störung wird dann, ſo wie ſie eintritt, als Unluſt, als Hemmung und Verderbniß empfunden. Da iſt denn die Luſt zu Ende zugleich mit der Lebenshebung. So lange aber die Luſt währt, beſteht ſie, inſofern ſie Empfindung iſt, in einer Empfindung von Lebensförderung, und dieſe letztere gehört weſentlich dazu. Tritt gleich nach der höchſten Luſterregung, wie bei gewiſſen Arten der ſinnlichen Luſt, ſofort eine Abſpannung ein, ſo iſt ein beſtimmter Entwickelungsproceß auf dieſem Punkte zu ſeinem Abſchluß gekommen, ſo daß aus dieſem Grunde die Strebung nicht weiter geht, ſondern ſich verliert, oft indem wenigſtens theilweiſe die ſtrebende Kraft ſich aufgezehrt hat, wo

Digitized by Google

dann später nach Wiedererzeugung derselben die Strebung wieder einzutreten pflegt. Bis zu diesem Endpunkte aber hat, soweit die Lust sich erstreckte, mit der Strebung zugleich eine wenigstens theilweise Wesensentwickelung und Förderung Platz gefunden. Die Definition des Spinoza würde wohl als richtig anerkannt werden sollen.

Am meisten scheint dieser Auffassung entgegen zu stehen, daß die Lust sehr häufig nur in der Befriedigung eines Bedürfnisses, in der Abhülfe eines Mangels bestehe. So am augenfälligsten bei der Stillung von Hunger und Durst, aber auch bei manchen andern Lustempfindungen. Da scheint das Bedürfniß erst Begierde zu erregen, und die Lust nur die Empfindung der Abhülfe für diesen Mangel zu seyn, nicht aber diejenige einer Daseynsförderung. Noch weniger scheint eine solche stattzufinden, wenn nur das Aufhören eines Schmerzes als Lust empfunden wird. Uebrigens sind Bedürfniß und Schmerz insofern gleichartig, daß beide Unlust sind, obschon das bloße Bedürfniß nicht eine so heftige, wie der eigentliche Schmerz. Und ein Streben findet sich jedenfalls dann, wenn eine Begierde sich dabei erzeugt. Das Bedürfniß, überhaupt die Unlust, würde auch nicht empfunden werden, wenn nicht ein lebendig strebender Trieb vorhanden wäre, der gegen Hemmung und Verletzung, welche bei jedem wirklichen Bedürfniß und Mangel, bei jedem in Krankheit oder Beschädigung sich einstellenden Schmerz stattfindet, reagirte, ihr zu entfliehen, sie zu überwinden strebte. Nur so lange lebendige Triebe vorhanden sind, werden Bedürfnisse empfunden, und gewiß eben infolge der Strebungen der Triebe. In der Befriedigung des Bedürfnisses wird dann der Trieb diese Hemmung los, beim Aufhören des Schmerzens läßt wenigstens die schlimmste Verletzung nach, der Trieb kommt wenigstens theilweise zu seiner Entfaltung. Insofern ist Befriedigung des Bedürfnisses, Nachlassen des Schmerzes wenigstens in negativer Gestalt eine Förderung. Während der Befriedigung, während des Essens, Trinkens ꝛc., beim Aufhören des Schmerzes fühlt man sich wirklich unleugbar gefördert, und zwar, ungeachtet des zunächst negativen

Digitized by Google

Scheins, im Grunde positiver, als oft bei der ohne vorhergegangenes fühlbares Bedürfniß durch Reizmittel der Lust hervorgerufenen relativen Steigerung eines bestimmten Lebensprocesses. Daß aber bei vollständiger Stillung des Bedürfnisses, oder nachdem die Schmerzempfindung ganz aus dem Bewußtseyn zurückgetreten ist, die Lust aufhört, ist daraus zu erklären, daß die Förderung, um die es sich handelt, in dem Aufstreben aus einer Hemmung bestand, und so wie diese beseitigt ist, wenigstens einstweilen, die ganze Bewegung zur Ruhe kommt, gesetzt hier finde keine Erschöpfung und Aufzehrung der Energie statt. An sich und so weit sie reicht ist Lust und Unlust gewiß überall Gefühl von irgend einer Wesensförderung oder Wesenshemmung. Auch beim ästhetischen Wohlgefallen fühlt sich das Subject gefördert, indem es durch die Anschauung des Schönen zu eigener Lebensentwickelung angeregt wird.

Da nun, wie wir gesehen haben, in dieser Bewegung des Bewußtseyns das Werthurtheil und die Gütervorstellung sich erzeugen; so wird, wenn wir dieser Spur folgen, sich erkennen lassen, wem der Werth gegeben, was als ein Gut anerkannt, was angestrebt wird. Hier wird sich zeigen müssen, ob die Energie selbst das Gut sey, oder ein Werk, ein irgend wie zu Stande Gebrachtes oder Angeeignetes außer derselben.

Nach der gewöhnlichen Auffassung dieser Dinge wäre das jeweilige Gut jedesmal dasjenige, worin das Streben seine Befriedigung findet, aber ja nicht das Streben selbst, welchem vielmehr das Bedürfniß anzuhaften scheint. Die Speise, der Trank, überhaupt bei jedem sinnlichen Triebe, und auch bei den höhern Strebungen, dasjenige was die Befriedigung gewährt, worin die Strebung zur Ruhe kommt, dies scheint das jeweilige Gut zu seyn. Bei sorgfältigerer Betrachtung dieser Dinge und Verhältnisse muß indessen jeder einsehen, daß wenigstens der äußere Gegenstand, welcher Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gewährt, nur die Bedeutung eines Mittels hat, wie er denn auch vernünftiger Weise nur angestrebt wird, inwiefern er der Befriedigung dienen soll. Die Befriedigung ist der Zweck, nicht die Speise ꝛc.

Digitized by Google

Damit scheinen wir aber unversehens dahin gekommen zu seyn, daß wir die Lust für das Gute erklären sollten, und zwar im gemeinen Sinn des Wortes, das Gefühl des Wohlbefindens. Denn mit jeder Befriedigung eines seiner selbst bewußten Strebens ist eine gewisse Lust auch in diesem Sinne verbunden. Doch würde jeder sorgfältig Nachdenkende sogleich finden, daß es für den Werth der Güter nicht auf die sinnliche Intensität des Befriedigungsgefühles ankommt. Und wird in der Lust immer eine Daseynsförderung empfunden, so gehört diese letztere jedenfalls auch zu demjenigen, welchem der Werth gegeben wird. Demnach stellt sich die Frage so: ob der Wesensförderung selbst, dem Seyn, welches in der Förderung begriffen ist, oder dem Gefühle dieser Förderung der Werth beigelegt werde? Wenn auch bei höherem Streben die Bedeutung der sinnlichen Empfindung zurücktreten muß, so bleibt doch für jedes Gebiet, für das höhere wie für das niedrigere, diese Frage stehen. Es wird genauer nachgesehen werden müssen, ob das Streben auf die Lust, auf die Empfindung des Wohlbefindens gehe, oder auf etwas anderes.

In der bisherigen Untersuchung hat sich bei der Lust aus dem sich dabei erzeugenden Werthurtheil die Wesensförderung selbst als das Bedeutsamste darstellen wollen. Daß es sich oft anders zu verhalten, daß in Hemmung, Hingabe und Vernichtung des Daseyns das wahre Gut gewonnen wird, möchte wohl nur daher kommen, daß in solchen Fällen eine complicirte Erscheinung vor uns liegt, in welcher die untergeordneten Momente einer höheren Entwickelung aufgeopfert werden. Da kommt denn nur die höhere Entwickelung, das in dieser sich verwirklichende, darin geförderte höhere Wesen in Anschlag. Und für das auf diese Entwickelung gerichtete Streben ist wohl um so unzweifelhafter die Wesens- und Daseynsförderung selbst, nicht die Empfindung derselben, dasjenige, welchem der Werth zukommt, da auf den höheren Gebieten, auf dem der ästhetischen und der ethischen Befriedigung, die sinnliche Intensität des Befriedigungsgefühles immer mehr zurücktritt.

Die sich uns hier aufdrängende Frage ist indessen eine

Digitized by Google

so schwierige, daß die genügende Beantwortung eine weitläufige Untersuchung erfordert *). Hier müssen wir uns darauf beschränken, einige bedeutsamere Momente, auf die es dabei vorzugsweise ankommt, in Erinnerung zu bringen. Wenigstens das erste, das ursprüngliche Streben kann nicht auf die Empfindung von Befriedigung, also auf Lust, als auf seinen Zweck gerichtet seyn. Es würde ja, dieß ergiebt sich aus unserer bisherigen Untersuchung, überall keine Befriedigung empfunden werden, es könnte nicht eine solche Affection des Bewußtseyns stattfinden, wenn nicht ein Trieb, ein reales strebendes Wesen vorhanden wäre. Beim Thier und auch beim Kinde in der allerersten Zeit seines Daseyns geht offenbar das naturgemäße Streben zuerst als blinder, bewußtloser Trieb, vermöge einer natürlichen Prädetermination, auf den Gegenstand, in welchem es seine Befriedigung, seine Daseynsförderung finden kann. Das Kind sowohl als das Thier sucht seine erste Nahrung an der Brust seiner Mutter, ohne daß es irgend eine Vorstellung, ein irgend denkbares bestimmtes Vorgefühl der ihm daselbst bereiteten Lust haben kann. In dem hier angeführten Falle ist es ganz augenfällig, daß das Streben nicht auf das Lustgefühl als solches gerichtet ist. Und für die allerersten Strebungen bestimmter Triebe, ja auch für erste Strebungen schon lange rege gewesener Triebe in bestimmten Richtungen, nach neuen Gegenständen, muß es sich auch in der spätern Entwickelung ähnlich verhalten. Man könnte freilich sagen, obgleich ein Streben nach einem Gegenstande, der eine bestimmte Art von Gaumenlust gewähre, eintreten könne, bevor diese schon aus eigener Erfahrung bekannt sey; so werde doch eine Vorstellung anderer ähnlicher Lust darauf übergetragen. Allein dieß könnte durchaus nicht behauptet werden von derjenigen Lust, die

*) Diese Frage, ob die Lust oder die Liebe, man könnte wohl eben so richtig sagen, die Lust oder die That, im Sittlichen das Wesentliche sey, ist vor vielen Jahren schon in dieser Zeitschrift verhandelt worden. Was damals der Verfasser der gegenwärtigen Abhandlung dabei anzubringen sich erlaubte, enthält wohl einige Anfänge der richtigen Beantwortung, genügt aber noch lange nicht für die endliche Entscheidung.

Digitized by Google

vorzugsweise als voluptas gilt. Hier entwickelt sich so augenfällig, wie beim nahrungsuchenden Kinde, ein Streben vor jeder eigenen Erfahrung der Lust. Der Trieb ist wenigstens in der ersten Entwickelung das Erste, die empfundene Befriedigung das Zweite. Und wie dieses Verhältniß in der ersten Entwickelung unbestreitbar vorliegt, so einzig ist es überhaupt denkbar. Das eigentliche Streben des Triebes geht nicht auf die Lustempfindung. Allerdings aber hat dann im weiteren Verlaufe der ihrer selbst bewußten Entwickelung das Bewußtseyn der in einem bestimmten Gegenstande gefundenen Befriedigung die Wirkung, dem Triebe die Richtung zu geben, und wohl auch ihn anzuregen, meistens im Verhältniß der Intensität der erfahrenen Befriedigung und Förderung. Die Richtung wird dem spätern Streben durch die im Bewußtseyn aufbewahrte frühere Befriedigung ganz natürlicher Weise gegeben, da bei gleich energischem Streben die wirkliche praktische Thätigkeit sich eher in Bewegung setzt, wo sich eine Möglichkeit des Gelingens voraussehen läßt, wie wir, um an einen Ort hin zu gelangen, den Weg wiederum einschlagen, auf dem wir am leichtesten bereits hingelangt sind. Und die Steigerung des Triebes durch das Bewußtseyn früherer Befriedigung ist leicht begreiflich; denn in bewußter Lebensentwickelung eilt nicht nur die Vorstellung der praktischen Thätigkeit voraus, sondern es vollzieht sich in ihr bereits innerlich die entsprechende Bewegung, die aber, weil sie doch nur noch eine vorgestellte ist, nicht Befriedigung gewährt, sondern nur Reizung erzeugt. Da scheint es denn, daß die Vorstellung, etwas sey ein Gut, der Strebung nach demselben vorausgehe. Zum Theil verhält es sich bei der nicht ganz ursprünglichen Begehrung wirklich so, besonders wenn die Entwickelung unter umsichtiger Ueberlegung fortschreitet. Bei der ursprünglichen Strebung aber gilt jedenfalls die Spinozistische Erklärung. Nicht durch das Urtheil, daß die dabei zu erwartende Lust das Gute sey, wird die erste Strebung bestimmt. Und auch bei der gründlichsten und vielfachsten Bekanntschaft mit einer bestimmten Lust wird ohne die fortdauernde Strebung der Gegenstand, welcher sie gewährt hat,

Digitized by Google

nicht mehr ernstlich gesucht. Die Quelle ist deßwegen, daß man sich an die frühere Erquickung erinnert, nicht fortwährend ein eigentliches Gut, wenn nicht wiederum Durst entsteht. So bei andern Lusterfahrungen, deren Vorstellung am ersten Reizung zu erzeugen pflegt. Die bloße Erinnerung an frühere Lüst gewinnt nicht die Bedeutung eines Antriebes, der ein Begehren hervorrufen könnte, wenn nicht der Trieb noch vorhanden ist, der dabei seine Befriedigung gefunden hat.

Wir dürfen also wohl ganz entschieden behaupten, das eigentliche Ziel der Strebung sey überall etwas Anderes, als die sich in der Befriedigung einstellende Lust. Diese scheint sich nur nebenbei einzufinden als begleitendes Bewußtseyn der stattfindenden Lebens- und Wesensförderung. Und sie kann unmöglich das Wesentlichste und Wichtigste seyn bei dieser ganzen Entwickelung. In dieser Hinsicht machen wir nochmals darauf aufmerksam, daß bei den höhern Strebungen die sinnliche Intensität der Lust abnimmt, wie denn schon auf dem Gebiete der Sinnenthätigkeit die durch die höhern Sinne vermittelte Befriedigung eine viel weniger acute Lustempfindung mit sich führt, als die durch die niedern vermittelte. Die Lustempfindung ist also nicht dasjenige, dessen Maaß als das Maaß der Güter angesehen werden könnte, mithin liegt in ihr nicht das Wesen des Guten. Weiter dürfen wir hier die Untersuchnng über die Bedeutung der Lust und ihr Verhältniß zur That nicht ausdehnen.

Geht aber das Streben, die Richtung der Energie nicht auf die Lust — auf was geht sie denn? Auf ein Werk, einen äußern Gegenstand, abgesehen von der Lust, die er gewährt? Doch wir haben schon gesehen, daß wenigstens äußere, sinnliche Gegenstände nur die Bedeutung von Mitteln haben können. Das Wichtigste war unzweifelhaft die Energie. Und die Befriedigung schien der Zweck zu seyn. Diese mußte aber in etwas Anderem bestehen, als in der eigentlichen Lust. Auf die Energie selbst ist daher noch näher einzugehen.

In der Energie aber ist nun das Seyn und Wesen selbst, welches sich in ihr entfaltet, und bei der ihrer selbst bewußten

Digitized by Google

Energie das Bewußtseyn oder Gefühl desselben zu unterscheiden. Dieses letztere ist nach unserer bisherigen Untersuchung nicht das Ziel der Strebung. Was ist denn doch dieses Ziel?

Offenbar bleibt nur übrig, daß das Streben des realen Wesens auf seine eigene Entfaltung, Verwirklichung gerichtet sey. Diese also, wie sich gleich bei der ersten Betrachtung der Lust herausstellen zu wollen schien, aber nicht ohne sorgfältige Untersuchung angenommen werden durfte — die eigene Wesensentfaltung, Wesensförderung selbst ist nothwendig das eigentliche Ziel, der wahre Zweck alles lebendigen Strebens, aller Energieentwickelung, dasjenige, wornach gestrebt wird, was für ein Gut gehalten, dem der Werth beigelegt wird, was für jedes in lebendiger Strebung sich verwirklichende Wesen sein eigenthümliches Gut ist. Aristoteles hat also nicht ohne Grund gesagt, die Zwecke seyen wenigstens zum Theil die Energieen selbst. Doch möchten, wie er annahm, vielleicht neben den Energieen auch gewisse Werke als Zwecke anzuerkennen seyn.

Häufig kommt die Entwickelung des eigenen Wesens zu Stande ohne ein außer der Energie selbst liegendes Werk. So bei allen denjenigen Strebungen, deren Ziel die Ausgestaltung des eigenen leiblichen oder geistigen Wesens selbst in einer bestimmten Beziehung ist, wofür nicht erst außer der Energie liegende Mittel herbeigeschafft werden müssen, z. B. die Strebungen des physischen Bildungstriebes, bei welchen die der Entwickelung dienenden Mittel, wie Luft und Licht, sich von selbst darbieten, nicht als Eigenthum erworben, als Werkzeug hervorgebracht zu werden brauchen, — oder auch die auf geistige Thätigkeitsentwickelung und Wesensausbildung niederer oder höherer Art gerichteten, zu der die Bedingungen in den gegebenen Verhältnissen schon gegeben sind. Andere, besonders höhere Entwickelungen hingegen kommen nur zu Stande, wo es nicht fehlt an äußern Bedingungen, Hülfsmitteln, Organen und Darstellungen, welche die strebende Energie sich aneignen, oft selbst hervorbringen muß, und in deren Aneignung, Hervorbringung und Gebrauch sie zuvörderst sich selbst erweist, wovon Aristoteles mancherlei Beispiele

Digitized by Google

anführt. Schon die Sicherung und das Gedeihen der vereinzelten physischen und moralischen Existenz erfordert mancherlei Hülfsmittel. Und wie es zur Daseynsentwickelung der Biene gehört, daß sie in dem ganzen Bau und Geschäft des Bienenschwarms ihre Stelle und Thätigkeit finde; so gehört es zur vollständigern Entwickelung des eigenen Wesens für den einzelnen Menschen, daß er sich einreihe in die sittliche Gemeinschaft. In allen diesen Beziehungen scheint es denn auch außer der Thätigkeit liegende Güter zu geben.

Was indessen Hülfsmittel heißen kann, würde eben nur Mittel seyn, nicht Zweck und eigentliches Gut. Und durchgängig nehmen die über die unmittelbare Aneignung hinausgehenden Werke zu der eigenen Wesensentwickelung die Stellung äußerer Bedingungen oder auch Darstellungen ein. Das Werk des Handwerkers, sey es nun, um ein Aristotelisches Beispiel herbeizuziehen, dasjenige dessen, der Pferdezäume macht, oder eines Andern, ist nicht dieses Menschen letzter und eigentlicher Zweck, sondern dieser liegt in seiner Wesensentwickelung, welche in seinen einmal bestehenden Verhältnissen an diese Bedingungen geknüpft ist. Auch was Bedingung der geistigen Entwickelung ist, alles dieses ist nur Mittel für diese als den eigentlichen Zweck. Und was am meisten als eigentliches Werk, als Hervorbringung des Menschen selbst angesehen werden muß, ist, wenn es nicht zu den Mitteln, Vermittelungen seiner Wesensentwickelung gezählt werden kann, Darstellung der eigenen Energie, in dem Sinne, daß diese darin erst ihre volle Verwirklichung gewinnt. In den großartigsten Werken Einzelner oder ganzer Gemeinschaften und Völker, die am ersten Endzwecke ihrer Thätigkeit zu seyn scheinen, in den Werken der schönen Kunst, in den zur Beherrschung der Natur dienenden, wie auch in den Gestaltungen der menschlichen Gemeinschaft selbst, in den Instituten der Cultur, im Staat, in den Einrichtungen der religiösen Gemeinschaft — überall ist es im Grunde nicht zu thun um dasjenige, was als ein äußerliches Werk und Gut dasteht, sondern um die individuelle und gemeinsame Wesensentwickelung und Wesensverwirklichung der sich dabei betheiligenden Menschen. Der eigentliche und letzte

Digitized by Google

Zweck jeder menschlichen Strebung, das eigentliche Gut, welches angestrebt wird, ist auch in solchen Fällen die vollständige Entwickelung des eigenen Wesens der Einzelnen und der Gemeinschaften. Diese aber kommt nur zu Stande in solcher auch äußerlicher Wirkung, die zum Theil in einer das Einzelwesen ergänzenden Gemeinschaft besteht, welcher dann als der gleichsam ein einheitliches, alle Einzelnen in sich begreifendes Leben bildenden Vereinigung der Letztern ein höherer Werth zukommt. Die äußere Wirkung hat aber einen sittlichen Werth nicht als ein von der lebendigen Energie zu trennendes Werk, sondern als Organ und Darstellung, als wesentliche Gestaltung wirklichen sittlichen Wesens und Lebens. Man wird also dem Aristoteles nicht beistimmen können, wenn er sagt, der Zweck sey oft ein außer der Energie bestehendes Werk. Wahrscheinlich aber hat er deßwegen denn auch selbst gesagt, es komme auf diese Unterscheidung nicht viel an, weil die Energie meistens auch äußerliche Werke hervorbringt, jedoch auch bei denen, die sich am ersten von ihr ausscheiden lassen, selbst das Erste und Wichtigste bleibt und allein den eigentlichen Werth hat.

Es ist also denn doch, und zwar nicht nur zum Theil, sondern überall, wie Spinoza sagt: Wir streben nicht nach einem Gegenstande, weil wir ihn für ein Gut halten, sondern wir halten ihn für ein Gut, weil wir darnach streben. Und wir werden denn auch noch andere sonderbar lautende Sätze dieses Mannes gelten lassen müssen. Wenn das eigene Seyn in seiner Kraft und Energie für jedes Wesen, in Ansehung dessen von Gütern die Rede seyn kann, sein eigentliches Gut ist; so werden in jeder Daseynssphäre Realität, wirkliches Wesen und Vollkommenheit nicht sehr von einander verschieden seyn *), Tugend und Kraft werden nahe zusammengehören **).

Die in der bisherigen Erörterung gewonnene Bestimmung

*) Spinoza, Ethic. II. def. 6. per realitatem et perfectionem idem intelligo.

*) Ib. I. Append. Rerum perfectio ex sola earum natura et potentia aestimanda est. IV. def. 8. Per virtutem et potentiam idem intelligo.

Digitized by Google

des Guten, daß es dasjenige sey, wornach jedes Wesen strebe, und, da das Streben jedes Wesens als auf sein eigentliches Ziel nur auf seine eigene Entwickelung gerichtet ist, die eigene Daseynsförderung das eigentliche Gut eines jeden sey — diese Bestimmung gilt gleichmäßig für alle Wesen, für die es Güter geben kann. Aus den Indicationen des Bewußtseyns läßt sich keine andere gewinnen, in der man einen realen, thatsächlich gegebenen Inhalt festhielte, also zu einem realen Erkennen gelangte. Wenn, wie namentlich bei der sogenannten ästhetischen Begründung der Moral, oder auch bei andern Anfängen ethischer Untersuchungen, andere Bestimmungen als Thatsachen des Bewußtseyns, oder sonst als unmittelbar gewisse Wahrheiten aufgestellt werden; so sind dieß, wenn auch nicht immer leere Fictionen, doch nur abstracte Sätze, die, weil ihre wenigstens beziehungsweise Geltung nicht bestritten werden kann, als Axiome hingestellt werden, die keine weitere Begründung zulassen sollen, mit denen man aber zunächst gleichsam in den Lüften schwebt, und zu denen der reale Gehalt des Sittlichen erst hinzugebracht werden muß, während wir von Anfang an auf dem Boden der sittlichen Wirklichkeit stehen und diese ergreifen. Aber nach der hiermit gewonnenen Grundanschauung würde es für jedes Wesen von eigenthümlicher Natur eigenthümliche Güter geben, und wohl auch eigenthümliche Tugenden, ja vielleicht bei zusammengesetzten Existenzen verschiedene, nach den verschiedenen in ihnen vorhandenen Energien *).

Zunächst scheint es, wie die Lust, nach jener Platonischen Erklärung, nur bei der beseelten Art Platz finden kann, so könne es auch nur für diese Güter geben. Jedenfalls kann nur diese Art ein Bewußtseyn davon gewinnen. Reale Wesenheit jedoch und gewissermaßen strebende Kraft giebt es auch für die unbeseelte Art. Und nach den angeführten Sätzen des Spinoza sollte

*) Plato, Rep. X. 609. Alles Verderbende und Zerstörende ist das Böse, das Erhaltende und Fördernde das Gute, und für jegliches ist ein eigenthümliches Gutes und Böses.

Digitized by Google

es denn auch Vollkommenheit, Tugend und Güter für sie geben. Ohne Zweifel kommt jeder Existenz ihre Bedeutung zu, und demnach ein Werth, der bei den bewußtlosen für ein außer ihnen befindliches Bewußtseyn erkennbar seyn kann. Wir suchen das menschliche Gute, aber im Vorbeigehen müssen wir auch auf andere Gebiete einen Blick werfen.

Für jedes Wesen ist seine vollständig entwickelte Natur als solche seine Vollkommenheit, sein eigenthümliches Gut, seine in derselben beruhende Kraft ist seine Tugend. Diese ist bei den niedern Arten von nur untergeordneter Bedeutung. Doch hat schon das Mineral seine eigene Realität, sein bestimmtes Wesen, und darin seine Bedeutung. Eine unzweifelhaft höhere hat die Pflanze, und eine noch höhere das animalische Wesen. Und jedem zu eigner, für sich bestehender Existenz gelangten Wesen eignet eine bestimmte Kraft, vermöge welcher es eine Wirkung ausübt. Leibnitz hat einmal gesagt, wenn der Magnet Bewußtseyn hätte, so würde er sich mit Freiheit nach dem Norden zu richten glauben. Wir möchten sagen: Wenn er Bewußtseyn hätte, so würde ihm seine Strebung nach Norden zur Begehrung werden, das ungestörte Einhalten dieser Richtung würde von einer Art von Lust begleitet seyn, würde ein Gut für ihn seyn. Bei der wenigstens vergleichungsweisen Einfachheit seines Wesens wäre dieß wahrscheinlich für ihn die einzige Lust, das einzige Gut. In der Pflanze findet sich eine Complication von Bewegungen der Säfte, also dürfen wir wohl auch annehmen, von Strebungen. Wäre nun ihr ganzes Wesen von Bewußtseyn durchleuchtet, so müßte jede für sich auszuscheidende Strebung zur Begehrung werden, es müßten sich aus jeder eigne Lustempfindungen und Gütervorstellungen erzeugen, und inwiefern sie in ihrer Zusammenstimmung doch ein einheitliches Wesen bilden, könnte wohl das Gedeihen dieses Letztern das eigentliche Gut der ganzen so beschaffenen Existenz heißen und als solches empfunden werden. Beim Thiere ist dieß bereits nicht bloße Fiction. Wenn auch die Beziehungen menschlicher Bewußtseynszustände für die mehr oder weniger vergleichbaren thierischen nicht recht

Digitized by Google

passen, so dürfen wir doch mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß es für das Thier, je nach seiner Natur und Entwickelung, mancherlei Zustände giebt, die es mit Bewußtseyn anstrebt, andern vorzieht, die also für sein Bewußtseyn ganz eigentlich die Bedeutung von Gütern haben. Und die Erhaltung und Ausbildung seines ganzen in der Mannichfaltigkeit von Trieben einheitlichen Wesens, nach seiner einmal in ihm angelegten Bestimmtheit, ist im Allgemeinen und Ganzen das Gute für das Thier. Für ein solches Wesen können wir nichts Anderes für das Gute ansehen *).

Die Vollständigkeit, Vollkommenheit ihres Wesens ist für jede Existenz, ob sie ein Bewußtseyn davon habe oder nicht, das Gute, welches für sie möglich ist. Was beim Krystall, bei der Pflanze, beim Thier, je in seiner Art, mit der Vollständigkeit, Vollkommenheit seines Wesens nicht übereinstimmt, sowohl das Hinausschreiten über die Grenze dieser Entwickelung, als das Zurückbleiben hinter derselben, ist ihm ein Uebel, ein Verderbniß **).

Diese schon etwas bestimmtere Auffassung des Guten nun muß ihre Geltung haben auch für den Menschen. Freilich sind die Kräfte, die Angelegtheiten im Menschen mannichfaltiger, weitreichender, höherer Art, so daß sich denn bei ihm die Sachen und Verhältnisse zum Theil oder durchgängig sehr anders gestalten. Unserer Grundanschauung dieser Dinge gemäß, zu welcher wir vornehmlich durch die bei Aristoteles und Spinoza gefundene Weisung gekommen sind, und die wir nicht aufgeben können, so lange uns ihre Unrichtigkeit nicht aufgedeckt wird, müssen wir jedoch auch beim Menschen annehmen, gut sey auch für ihn dasjenige, wornach er nach seiner wahren Wesensbestimmtheit strebt, auch er strebe in gesunder Entwickelung nach der vollkommenen Verwirklichung und Ausgestaltung seines Wesens, und diese sey das eigentliche Menschlich-Gute.

*) Ganz diese Anschauungsweise findet sich als die peripatetische bei Cic. de fin. V. 9.

**) Spin. Ethic. IV. praef. Equus tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur.

Digitized by Google

Die wahre, ganze Wesensvollkommenheit des Menschen sollte man auch wohl für das Gute für den Menschen ansehen dürfen. Vollkommenheit ist auch wirklich schon längst von angesehenen Sittenlehrern als das Ziel aller sittlichen Thätigkeit bezeichnet worden. Schon die Alten hatten bei dem Ausdruck, der Natur gemäß leben, im Wesentlichen das Nämliche im Auge, wie wir. Die Vollkommenheit, die Wesensvollständigkeit aber muß denn freilich näher bestimmt werden. Hier war es um die Begründung der richtigen Auffassung des Guten nach seinem realen allgemeinen Wesen zu thun, und begründet wird diese schwerlich besser werden können, als durch das Zurückgehen auf das Streben, den Trieb, die Grundenergie des menschlichen Wesens, die Fichte bei seinem Ausdruck „Grundwillen" im Auge hat.

Daß es noch weit höhere Vollkommenheit, Gutes weit höherer Art gebe, als dieß menschliche, ist nicht zu bezweifeln. Für den Menschen wird es nicht, wie Spinoza beispielsweise vom Pferde sagt, eine Zerstörung heißen dürfen, wenn es für ihn eine Erhebung auf eine höhere Stufe geistigen Wesens gibt, denn da er wesentlich Geist ist, so wird er in allem Fortgang geistiger Entwickelung nicht seiner allgemeinen Wesensbestimmtheit entrückt. Zunächst aber scheint die an das Gegebene sich haltende Betrachtung das Menschlich-Gute in dieser unserer Weise fassen zu sollen, als Vollkommenheit des menschlichen Wesens in seinem irdischen Daseyn, wie wir uns nach den in seiner Erscheinung gegebenen Indicationen eine Idee davon zu bilden im Stande sind. Auch hier schließt sich unsere Auffassung an die des Spinoza an, doch so, daß wir nicht ganz, wie er, sagen möchten: per bonum intelligam id, quod certo scimus, medium esse, ut ad exemplar humanae naturae (auch ideam hominis) magis magisque accedamus, per malum autem id, quod certo scimus, impedire, quominus idem exemplar referamus *): sondern lieber würden wir sagen das exemplar humanae naturae selbst sey

*) Spin. Ethic. IV. praefat.

das eigentliche bonum für den Menschen *), was dagegen nur dazu diene, ohne selbst Moment desselben zu seyn, sey nur mehr oder weniger äußerliches Mittel dazu.

B. Das Sittlich-Gute.

Das richtig verstandene Menschlich-Gute würde eben das Sittlich-Gute seyn; denn mit diesem letzteren Ausdrucke wollen Alle, wie ungenügend auch sein Begriff bestimmt seyn mag, das Gute so bezeichnen, daß für den Menschen nichts Anderes wahrhaft gut zu heißen verdiene. Doch auch für die nur noch ganz allgemeine Bestimmung des Guten genügt nicht die noch gar nicht näher bestimmte Idee des exemplar humanae naturae.

Damit, daß wir einen flüchtigen Blick auf das untermenschliche Gebiet geworfen, und das Gute so gefaßt haben, daß der Ausdruck auch auf solche Existenzen anwendbar seyn würde, wollten wir das Menschlich-Gute dem, was in geringern Existenzen gut heißen mag, nicht gleich setzen. Es braucht nicht erst nachgewiesen zu werden, daß im Menschen sich eine reichere und höhere Wesenheit darstellt, als in keinem andern bekannten, in keinem andern irdischen Wesen. Und es liegt auch in dem Satze des Spinoza eine Wahrheit, je mehr Wesenheit oder Realität einem Dinge zukomme, desto vollkommener sey es **). Doch wie das menschliche Wesen reicher und complicirter ist, so ist es nicht nur überhaupt schwieriger, dasselbe richtig zu fassen, sondern es scheint auch nicht Allem, was gewissermaßen zur Vollkommenheit des empirischen menschlichen Daseyns gehört, ein eigentlich sittlicher Werth zukommen zu können.

Wir müssen uns wieder daran erinnern, daß die einzeln zu fassenden verschiedenen Strebungen verschiedene Güterworstellungen zu begründen scheinen. Je einfacher Wesen und Strebung einer bestimmten Existenz ist, desto einfacher ist ohne Zwei-

*) Vergleiche Cic. de Fin. V. 9. Homini ultimum, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

**) Spin. Ethic. IV. praefat. Quatenus alia plus entitatis seu realitatis habere comperimus, eatenus perfectiora dicimus.

Digitized by Google

fel auch das, was für sie gut zu nennen ist. Bei der Mannichfaltigkeit von Trieben, die in einer complicirten Existenz, schon in derjenigen der Pflanzen und Thiere, geschweige in der des Menschen, vorkommen, wird denn überall beiderlei geschehen, einerseits daß die verschiedenen Potenzen, indem sie sich bald zu sehr, bald zu wenig, oder sonst unrichtig entwickeln, einander hemmen, andrerseits daß sie in richtiger Entwickelung zusammenstimmen. Das Erstere wird überall als Störung, Krankheit und Verderbniß anzusehen seyn. Daneben kommt überall mancherlei Schädigung infolge äußerer Einwirkungen vor. Alles Zurückbleiben hinter der Idee jedes Wesens, alles dieser Widerstreitende, alle solche Verkehrungen sind bei jedem Unvollkommenheit. Und auch unter den niedern, einfachen Existenzen findet sich sehr selten ein Exemplar, welches der Idee recht entspräche. Um so seltener jedoch, je reicher und complicirter die Existenzen sind.

Zur ganzen menschlichen Wesensvollkommenheit auf dieser Erde würde der ganze reiche Inhalt des richtig ausgebildeten leiblich-geistigen menschlichen Wesens gehören. Jedes einzelne Moment kann aber nur in seinem Zusammenhange mit der ganzen complicirten Existenz richtig gefaßt werden, und ihm kann eine sittliche Bedeutung nur zukommen, inwiefern es an seiner bestimmten Stelle als wesentliches Moment zur ganzen harmonischen Wesensvollkommenheit, im höchsten Sinne dieses Wortes, gehört. Jedes einzelne Moment ist jedoch von um so geringerer Bedeutung, je mehr es sich zu dem innern Wesen als ein Aeußerliches, zu der ganzen Existenz als ein solches verhält, das ohne Verringerung derselben wegbleiben könnte. Denjenigen Momenten, Seiten oder Gebieten der ganzen Existenz aber wird eine höhere Bedeutung beigelegt werden müssen, in welchen sich die wesentliche Vollkommenheit des Ganzen vorzugsweise verwirklicht. Doch auch das die oberste Stelle in der äußern Erscheinung einnehmende einzelne Moment ist nicht das Wesen selbst, welchem die Bedeutung einwohnt. Der eigentliche höhere Werth kommt nur der substanziellen Macht oder Kraft des Ganzen zu, welche alle

Digitized by Google

Theile zur vollkommenen Ausgestaltung des ganzen Wesens zusammen bildet und in dieser Ausgestaltung sich verwirklicht. Nur tritt dieselbe in den auch äußerlich bedeutsamern Momenten vorzugsweise hervor.

In jedem organischen Wesen giebt es einen einwohnenden Zweck, eine Daseynsgestaltung, eine vollständigste Verwirklichung, auf welche alle einzelnen Momente sich beziehen. Diese ausgereifteste Gestaltung ist nicht bloß in der Blüthe und Frucht zu suchen, wohl aber in der ganzen Existenz der Epoche, wo die letztere zur vollkommensten Ausbildung gelangt. Bei den ganz nur vegetabilischen und animalischen Wesen gehört auch diese letzte Entwickelung ganz dem Naturgebiete an. Beim Menschen hingegen liegt Zweck und Ziel aller seiner Daseynsbewegungen in der höhern, über das animalische Leben sich erhebenden Weise des Lebens und Bewußtseyns. Darauf, daß diese sich entwickele, ist im ganzen menschlichen Wesen Alles angelegt, daß es ihr dienen soll, wenigstens als Substrat, Bedingung, Mittel und Darstellung.

Die Grenze zwischen dem, was auch im Menschen der Weise des höhern animalischen Lebens ähnlich ist, und dieser seiner ihm eigenen höchsten Lebensentwickelung ist nicht leicht zu ziehen. Unzweifelhaft jedoch macht es die eigenthümliche Auszeichnung des Menschen aus, daß er, obschon zum Theil dem Naturgesetz unterworfen, doch seinem wahren Wesen nach über das Naturgebiet hinausreicht. Dieses reinste und höchste Leben und Wesen wird von Allen Geist und Vernunft genannt. Ein solches Höheres erkennen Alle im Menschen an. Und es würde nicht großen, wenigstens nicht allgemeinen Widerspruch finden, wenn wir, nach dem Vorgange angesehener Denker, ohne Weiteres sagen wollten, dieses Höhere, das Wesen, das Leben und die Wirksamkeit der Vernunft sey das eigentliche sittliche Wesen, seine richtige Entwickelung, Erweisung und Verwirklichung das im eigentlichen Sinne des Wortes Sittlich-Gute *).

*) Die obige Erklärung lehnt sich zunächst an Schleiermacher'sche Aussprüche an. Diese Auffassung ist jedoch nicht ausschließlich Schleiermacher

Digitized by Google

Doch möchte diese Bestimmung noch nicht gehörig begründet und nicht recht genügend zu seyn scheinen. Einerseits ist das dem Naturgebiet Angehörende, das Naturmäßige, im Menschen nicht ohne Unterschied unsittlich, was freilich bei dieser Bestimmung des Sittlichen nicht behauptet zu werden braucht, andrerseits sind keineswegs alle unzweifelhaft vom Natürlichen, nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Wortes, als ein wenigstens theilweise Höheres sich unterscheidenden Lebenserscheinungen wahrhaft sittlich. Manche würden meinen, gerade die schlimmsten Erscheinungen des Bösen treten aus dem Geiste oder der Vernunft hervor, man dürfe nicht ohne Weiteres den Geist oder die Vernunft für das Princip oder Wesen des Guten erklären. Diese sollten jedoch sagen, was denn außer der Vernunft oder dem Geist im Menschen das Gute sey. Wollen wir aber an der aufgestellten Bestimmung festhalten, so werden wir von zum Theil bedeutsamen, durchgängig dem geistigen Leben zugetheilten Erscheinungen sagen müssen, es stelle sich in ihnen noch nicht das reine Geistes- oder Vernunftleben dar.

Seit Plato und Aristoteles wird ein höheres geistiges Princip, das Vernunft genannt wird, auf's Bestimmteste vom niedern Lebenselement unterschieden, meistens, wie vor allem von Aristoteles, als ein zu dem Letztern wie von außen herzugekommenes, fortwährend von ihm ausgeschiedenes Wesen. Der ungetrübten, vollständiger entwickelten Vernunft aber wird jedenfalls nicht leicht jemand als ihr eigentliches Erzeugniß den Irrthum zuschreiben. Dieser wird von Allen weit eher als ein Mangel der Vernunft-

---

eigen. Schon von Plato und Aristoteles wurde das Vernünftige jedenfalls nicht für das Böse angesehen. Die Natur, welche die Stoiker bei der bekannten Formel, daß man der Natur gemäß leben solle, im Auge hatten, war ihnen das vernünftige Wesen, was sich, abgesehen von einzelnen Aussprüchen, schon daraus ergiebt, daß sie das Sinnliche für so gar nichts achteten. Und Cicero, der wenigstens einzelne Definitionen seiner Vorgänger richtig überliefern konnte, sagt vom Standpunkte der Akademiker und Peripatetiker aus: Rationis perfectio est virtus, de Fin IV. 13. und: virtus rationis absolutio, ib. V. 14. Unter den Neueren erinnern wir an Spinoza's beliebten Ausdruck ex ductu rationis zur Bezeichnung des Sittlichen.

Digitized by Google

entwickelung angesehen werden. Und wer ernstlicher darüber nachdenkt, wird es mit dem Bösen schwerlich anders halten können. Namentlich diejenigen Theologen, welche fortwährend lehren, daß der Geist, das eigentliche Personalwesen des Menschen, als ein unmittelbar von Gott Erschaffenes zu dem im Naturproceß erzeugten und gebildeten Wesen und Leben hinzukomme, werden dieses Hinzukommen nicht als böse ansehen dürfen, da Gott auch hier gewiß nicht das Böse schafft. Gerade bei der am strengsten durchgeführten Unterscheidung des Vernünftigen vom Nicht-Vernünftigen scheint das Erstere durchaus nothwendig als dasjenige gedacht werden zu müssen, was gut sey im Menschen. Aber auch bei dieser schroffsten Entgegensetzung beider Elemente müßte angenommen werden, das vernünftige Leben habe sich aus dem natürlichen Wesen, in das es anfangs gleichsam versenkt sey, herauszuarbeiten. Und auch wenn man nicht zweierlei Leben und Seelen, sondern nur Ein Leben und Wesen im Menschen annehmen will, so muß doch eine ähnliche Unterscheidung gemacht werden. Man wird annehmen müssen, in dem noch unentwickelten menschlichen Wesen sey das Princip des höhern vernünftigen Lebens, als ein von dem Niedern selbst in der Seele Verschiedenes, dem Vermögen nach, obschon noch nicht als Energie und volle Wirklichkeit, bereits vorhanden, und wie der ganze Entwickelungsproceß des Organisch- oder Physisch-Lebendigen, vom ersten Aufbrechen des Samenkeims an, nach innerer Gesetzmäßigkeit, mit möglichster Ausscheidung alles Störenden und Ungehörigen, sich dem Zweck der vollendeten Ausgestaltung des bestimmten Wesens entgegen bewege, auf ähnliche Weise werde in ihrem gesunden Verlaufe die ganze Entwickelung des leiblich-geistigen Wesens des Menschen von der substanziellen Macht dieses in der Mannichfaltigkeit seines Inhalts doch eine Einheit bildenden Lebens so beherrscht, daß sie dadurch zum Endzweck der vernünftigen Lebensverwirklichung hingeführt werde. Nach beiden Auffassungen wäre gleich von Anfang an im Menschen ein Princip des vernünftigen Lebens gesetzt, und zwar als seine wahre Wesenheit, sey es als ein von dem organischen Leben Ausgeschiede-

Digitized by Google

nes, oder als dessen tiefste, innerste, alle natürlichen Elemente beherrschende und zur Erreichung des vernünftigen Zweckes verwendende Macht, so daß denn die entwickelte Vernunftwirklichkeit nicht zwar aus dem Vernunftlosen resultiren würde, sondern dem Vermögen nach von Anfang an darin vorhanden gewesen wäre, sich aber, was ihre vollständige Erweisung anbelangt, auf dieser natürlichen Basis und in diesem von der einen Seite natürlichen, von der andern geistigen Proceß verwirklichte. Nach beiden Annahmen müßte die Vernunft im natürlich-organischen Lebensproceß zu sich selbst kommen; dann aber würde sie nach der ersten diesen, als ein ihr Fremdes, zu durchdringen und sich dienstbar zu machen, nach der andern ihn, als Voraussetzung ihrer äußerlichen Verwirklichung, gewissermaßen selbst hervorzubringen, zu bilden und zu gestalten haben. Der Grundanschauung des Verhältnisses beider Elemente nach wären beide verschieden, der Verlauf der Entwickelung aber müßte ziemlich gleichartig gedacht werden. Nach beiden Auffassungsweisen wäre das vernünftige Wesen, als reales Princip, als Energie, das Gute; bei allen sittlichen Mängeln und Verkehrungen aber wäre es noch nicht zu seiner Verwirklichung gekommen. Ja selbst wenn, nach der eigenthümlich christlichen Lehre, ein nicht zur gemeinsamen Natur des Menschen gehörendes, sondern zu der angeborenen geistigen Ausrüstung erst später hinzukommendes Princip des einzig wahrhaft Guten angenommen wird, würde sich, von dem Augenblick an, wo dieses Princip hereingetreten wäre, alles ziemlich ähnlich verhalten. Jedenfalls ist eine das Mannichfaltige im Entwickelungsproceß des Menschen zusammenhaltende und denselben in seinem richtigen Verlaufe der vernünftigen und sittlichen Gestaltung entgegenführende Macht anzuerkennen. Für jedes individuirte Beseelte ist in seiner Art die Seele ein solches Princip. Es ist eine ganz eigentlich thörichte Vorstellung, wenn Einige meinen, die Seele sey das Resultat der Lebensbewegungen des Leibes, ziemlichermaßen ähnlich, wie, nach jener altgriechischen Vergleichung, der Ton dasjenige der Leyer. In jedem wahrhaft Individuirten ist sie vielmehr das Princip und die Macht seines

für ſich beſtehenden Weſens und ſeiner ganzen Lebensbewegung — alſo die vernünftige Seele das Princip des vernünftigen Lebens. Sie iſt das wahrhaft Reale im menſchlichen Weſen, alſo ihre Verwirklichung das Menſchlich-Gute. Die richtige Faſſung der Individuation ſelbſt in ihrem Verhältniß zu dem Allgemeinen, aus welchem ſie ſich ausſcheidet, iſt aber eben ſo ſchwierig und wichtig, als die des Verhältniſſes des Vernünftigen und Organiſchen in der einmal individuirten Exiſtenz.

Im geſunden Entwickelungsverlaufe ſcheidet die Seele aus, was demſelben zuwider iſt. Und auch in der ſittlichen Entwickelung ſcheidet die Macht des vernünftigen Princips das Unſittliche aus und läßt, was nicht in ihre Verwirklichung eingeht, als ein ihr Fremdes und Aeußeres liegen. Nicht nur was, obſchon für die zeitliche Exiſtenz des Menſchen nicht gleichgültig, außer dem Leibe iſt, ſondern auch das zu dieſer gehörende Leibliche, iſt nicht ſelbſt ſittliches Weſen. Nur als Subſtrat, Organ und Darſtellung kann es beziehungsweiſe eine ſittliche Bedeutung gewinnen. Die griechiſchen Sittenlehrer, welche ſich ſo viel mit der Schätzung dieſer Dinge zu ſchaffen machten, zeigen darin mehr, als manche Neuere, richtigen Tact für die Beſtimmung und Ausſcheidung des eigentlich Sittlichen. Das dem innerlichſten vernünftigen Weſen Aeußerliche, davon Ablösliche iſt nur inſofern nach den Stoikern auch nur ein Vorgezogenes (προηγμένον) zu nennen, als es ſich eignet, Organ und Darſtellung der ſittlichen Exiſtenz zu ſeyn. Es iſt daher auch nicht von dem Richtigſten bei Plato, wenn dieſer auch dem ſinnlich begehrlichen, nicht vernünftigen Theile im Menſchen wenigſtens einen Antheil an der Tugend beilegt *). Auch in dieſer Sphäre liegt die eigentliche Tugend nicht im Vernunftloſen, ſondern in dem dieſes beherrſchenden und bildenden Vernünftigen, was übrigens in dieſer Platoniſchen Darſtellung nicht verneint iſt. Beſtimmter jedoch ſcheidet Ariſtoteles das nur dem Leibe Angehörige von der eigentlichen menſchlichen Tugend aus, da dieſem nur

*) Plato, Rep. IV, 442 d.

Digitized by Google

eine gewisse Tüchtigkeit, wie auch den nichtmenschlichen Wesen, zukommen könne, während die menschliche Tugend nur der Seele eigen sey*). Aber auch in der Seele, wie ebenfalls diese Alten mit Recht hervorhoben, ist nicht Alles vernünftig und sittlich.

Sey es, daß wir mit Aristoteles und manchen Andern annehmen, eine natürliche und eine vernünftige Seele seyen als von einander ausgeschiedene Principien bei einander, oder das vernünftige Wesen und Leben entwickele sich aus dem natürlichen heraus und komme erst in dieser Entwickelung zu wirklichem Daseyn, nach beiderlei Annahmen umfaßt das menschliche Seelenleben auf der theoretischen und auf der praktischen Seite gar Manches, was nicht wahrhaft vernünftig und sittlich heißen kann, sondern erst sittlich wird, wenn es von dem höhern Princip durchdrungen und zu einer höhern Daseynsweise ausgebildet wird. Die Alten redeten nicht ohne Veranlassung von Vernunftlosem in der Seele, so wie von solchem, das am Vernünftigen nur Theil habe.

Das Vorstellen ohne Wahrheitsgehalt hat keinen ethischen Werth. Wie aber ist der Werth der höhern Erkenntnißkräfte und Thätigkeiten zu bestimmen, wenn sie die Wahrheit in ihren Besitz bringen? Die Weisheit gilt seit den Anfängen der wissenschaftlichen Betrachtung dieser Dinge, und nicht weniger dem unwissenschaftlichen sittlichen Bewußtseyn, für eine Tugend, und dieselbe scheint der Erkenntnißthätigkeit anzugehören. Auch redet Aristoteles von dianoetischen Tugenden, so daß man dabei an Tüchtigkeit und richtige Beschaffenheit der Erkenntnißkräfte denken möchte**). Doch scheint er nicht diesen in ihrer auf die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt, abgesehen von aller praktischen Tugendentwickelung, gerichteten Thätigkeit eine sittliche Bedeutung beizulegen. Und die Weisheit pflegt durchgängig nicht als Wahrheitsbesitz, als Wissensentwickelung überhaupt gefaßt zu werden, sondern als Erkenntniß des Guten. Vernunft und Geist bedeutet

*) Arist. Ethic. Nic. I. 13, 6. 12.

**) Ethic. Nic. I. 13, 20.

Digitized by Google

jedoch vor Allem erkennendes Wesen. Ist also die Vernunft das Wesentlich-Sittliche, so sollte doch den Erkenntnißkräften und Thätigkeiten an sich eine sittliche Bedeutung zukommen.

Ohne Zweifel kommt ihnen eine höhere Bedeutung zu, als den physischen Vermögen. Sie sind nicht nur Bedingungen der vernünftigen Existenz, sondern in ihrer höhern Potenz gehören sie an sich selbst zum vernünftigen Wesen. Die wahrhaft vernünftige Kraft und Thätigkeit hat auch auf der theoretischen Seite eine gewisse sittliche Bedeutung. Indessen haben wir doch gesehen, wie in allem Werthurtheil eigentlich dem realen, praktischen Wesen der Werth beigelegt wird. Der theoretischen Entwickelung wird ein wahrer sittlicher Werth nur zukommen, inwiefern das Streben der realen Vernunftenergie auch nach dieser Seite geht, in der richtigen Erkenntniß seine ihm wesentliche Bewußtheit, seine eigne selbstbewußte Verwirklichung gewinnt. Das Wissen hat eine eigentlich sittliche Bedeutung in dem Maße, wie es von der realen Vernunftenergie durchdrungen, beherrscht und selbst eine Seite ihrer Entwickelung ist.

Wie groß die geistige Kraft seyn mag, die sich in der Erkenntnißthätigkeit erweist, so besteht doch nicht in ihr, bloß für sich allein, das sittliche Leben. Sie ist nicht etwas dem Geiste Aeußeres, wie die Vermögen des leiblichen Wesens, aber sie ist noch nicht das ganze geistige und sittliche Wesen. Das Wissen, obgleich nicht nur ein leidentlich empfangener Eindruck des sich gleichsam in ihm abspiegelnden Seyns, obgleich selbst auch Vernunftbethätigung, ist doch nicht die vollständige Bethätigung des ganzen Vernunftwesens. Die reale, praktische Wesenheit und Kraft des letztern kann sich ziemlichermaßen zurückziehen aus der theoretischen Thätigkeit, und es geschieht nicht selten, daß diese, ähnlich wie die Vermögen des vernunftlosen Theiles, sich einem unsittlichen Willen gleichsam als Werkzeug hingiebt. Bei hoher intellectueller Begabung findet sich oft eine sehr geringe, bei geringer eine sehr werthvolle Sittlichkeit. Die Erkenntniß, die reine theoretische Geistesthätigkeit ist freilich selbst ein Gegenstand sittlichen Wohlgefallens und scheint insofern selbst ein Gut zu seyn.

Digitized by Google

Doch eigentlich nur die dem sittlichen Streben entsprechende, die, in welche das reale Vernunftwesen sich gleichsam selbst hineingelegt hat, wo denn diesem vornehmlich der sittliche Werth zukommt. Allerdings wird die Bedeutung der ganzen jeweiligen Existenz ungleich mehr gehoben durch die sich der realen sittlichen Lebensbewegung hingebenden Erkenntnißkräfte, als durch die Aneignung irgend einer andern Potenz durch das reale sittliche Princip. Das volle, reale Wesen der Vernunft aber liegt nicht auf der theoretischen Seite. Und daß im Wissen eine hohe geistige Entwickelung bei der Ablösung vom praktischen Wesen der Vernunft aufhört, sittlich gut zu seyn, darf uns nicht wundern, da mehr oder weniger Aehnliches auch auf der praktischen Seite vorkommt.

Es zeigt sich nämlich auch auf dieser Seite des Seelenlebens gar manches nicht wahrhaft Vernünftige. Nicht nur gewinnen die sinnlichen Triebe und Begierden, die dem natürlichen Wesen angehören, erst dann eine sittliche Bedeutung, wenn sie durch die leicht von ihnen zu unterscheidende praktische Vernunftthätigkeit beherrscht und sittlich umgebildet werden; sondern es giebt, hauptsächlich bei kräftigen herrsch- und ehrsüchtigen Naturen, nicht selten hohe Tüchtigkeit und Kraft des Willens in einer formell dem höhern Geistesleben entsprechenden Gestalt, als sehr verständig ausgebildeter, besonnen thätiger, sich sicher besitzender Wille, der entschieden unsittlich ist, ohne Zweifel nicht, weil der wahrhaft vernünftige Wille böse wäre, sondern weil die dabei stattfindende Vernunftentwickelung in ihrer Complication mit dem Nichtvernünftigen unter die Potenz des letzteren gekommen ist. Das reale Vernunftwesen, die Vernunft als reale, wirksame, nicht nur das Gegenständliche in's Wissen aufnehmende, sondern aus sich selbst heraus wirkende Kraft, die praktische Vernunft selbst, als das Höchste im geistigen Daseyn des Menschen, dasjenige, in Verbindung mit welchem selbst die höchste theoretische Entwickelung erst höhern Werth gewinnt — dieß ist das eigentliche sittliche Wesen, das Sittlich-Gute, das einzige wahrhaft Gute im Menschen, dasjenige, auf dessen Entwickelung

Digitized by Google

das tiefste, innerste Streben des Geistes gerichtet ist, welches selbst die tiefste Energie des Geistes ist, die in der sittlichen Entwickelung ihre Verwirklichung gewinnt *).

Das sittliche Wesen wie Alles, in Beziehung worauf von eigentlichen Gütern die Rede seyn kann, ist nur zu fassen als reale, strebende Kraft, deren Entwickelung wenigstens insofern derjenigen anderer in das Bewußtseyn hineingreifender Kräfte ähnlich gedacht werden muß, daß auch aus ihrer Strebung sich das entsprechende, also das sittliche, Werthurtheil erzeuge, und ihr selbst und ihrer Förderung in diesem der Werth gegeben werde. Als strebende Kraft ist auch das sittliche Wesen in seiner ersten naturmäßigen Erscheinung Trieb, bei höherer Entwickelung, in geistigerer Weise sich selbst erfassend, ist es Wille. Das Sittliche ist also seinem realen und bereits entwickeltern Wesen nach wirklich als Wille zu fassen, und da es gar mancherlei Willensregungen giebt, dieß aber der das tiefste Wesen wahrhaft menschlichen Willens in sich schließende, aus dessen tiefstem Grunde sich erhebende Wille ist, mag das Sittliche nach Fichte der Grundwille genannt werden **). Es ist aber dieß nichts Anderes, als was sonst praktische Vernunft genannt zu werden pflegt.

Man wird sich vielleicht durch diese Darlegung noch nicht sofort von der Richtigkeit unserer Auffassung überzeugen lassen. Um sie zu verwerfen sollte man aber eine wahrhaft in die Sache eingehende, die Sache wirklich erklärende, eine wirkliche Erkenntniß derselben gewährende andere aufzustellen im Stande seyn. Dieß aber ist bisher noch nicht genügend geschehen. Man faßt das Sittliche gewöhnlich nur nicht als reales Seyn, wie die Gegenstände anderer Wissenschaften, sondern geht aus von einigen als Axiome aufgestellten Sätzen, seyen dieselben aus der Bibel

*) Arist. Ethic. Nic. I, 7, 15. Ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' ὕντω, τό ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν. εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

**) Schon Krause sagte: Das Sittliche ist die eigene innere Natur des menschlichen Willens, das in seinem Darleben Wesentliche.

Digitized by Google

genommen, oder aus dem ästhetischen oder sittlichen Bewußtseyn, wie es denn mancherlei Ausdrücke für einzelne Momente des Sittlichen giebt, denen eine Evidenz einwohnt, daß nicht leicht an ihrer wenigstens beziehungsweisen Gültigkeit gezweifelt werden kann. Und darnach wird dann über das Gute gesprochen nicht als über ein Seyendes, sondern als ein Seyn-Sollendes. Eine rechte Erkenntniß des Sittlichen nach seinem realen Wesen wird aber auf diese Weise nicht gewonnen, die Ethik hat dabei nicht die Natur eines realen Wissens.

Freilich sollte nun bestimmter gesagt werden, wie das reale Vernunftwesen beschaffen sey. Wenn auch, wie schon erinnert worden ist, niemand der Vernunft in ihrer vollständigern Entwickelung das Böse zuschreibt, sondern das Böse wie der Irrthum ziemlich ohne Widerrede als Mangel und Verkehrung des Vernunftlebens angesehen wird, entsprechend unserer Grundanschauung, nach welcher Hemmung, Verkehrung und Verkümmerung des Wesens überall das Gegentheil des jeweiligen Guten ist; so ist doch bloß mit dem Worte „Vernunftwirklichkeit" das Gute noch nicht genügend bestimmt. Es steht indessen auf dem sittlichem Gebiete, obgleich Aristoteles es zu meinen scheint, nicht viel schlimmer um die richtige Erkenntniß, als auf manchen andern. Wir sollten uns zur Idee der Vollkommenheit der menschlichen Natur erheben, dann würde die bestimmtere Erkenntniß des Guten gewonnen seyn. Auch auf andern Gebieten wird der Werth des einzelnen Exemplars geschätzt nach einem allgemeinen Musterbegriffe. Die Idee läßt sich aber niemals vollkommen genau bestimmen, oder durch Beschreibung oder künstlich erzeugte Anschauung darstellen, sondern nur andeuten. Und doch muß der Aufblick zu dem nicht scharf umschriebenen Musterbild das Urtheil leiten, sowohl bei Natur- als bei Kunstgegenständen. Es ist auch nicht ganz unmöglich, nach den Indicationen im Gegebenen sich eine wohl im Allgemeinen ziemlich richtige Idee des jeweiligen Gegenstandes zu bilden, auf andern Gebieten und auch auf dem sittlichen, wovon weiter unten noch zu reden seyn wird. Wir müssen uns indeß zunächst über einen anscheinend

Digitized by Google

ſchlimmern Uebelſtand erklären, und damit werden wir denn ein auch für die verſtändige Beurtheilung der meiſten Fälle nicht unbrauchbares Merkmal des Sittlichen finden.

Das Sittliche iſt nothwendig aufzufaſſen als reales lebendiges Weſen, welches im geſunden Entwickelungsverlaufe nach ſeiner vollſtändigen Verwirklichung ſtrebe, dieſe als das ihm eignende Gut anerkenne, und ſo wie es ſie erreicht, das letztere darin beſitze. Da will ſich uns denn auch noch dieſer Ausſpruch Spinoza's aufdrängen: ex virtute agere nihil aliud est, quam suum esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi *). Nach der ziemlich allgemeinen Auffaſſung des Sittlichen aber ſchiene dieß vielmehr eine Formel für das unſittliche Handeln, ein Ausdruck des vollendetſten Egoismus zu ſeyn. Unter der Wirkung der niedern Triebe wird in dieſer Weiſe allerdings das Böſe gethan. Es wird darauf ankommen, von welcher Natur und Beſchaffenheit das ſich im Handeln erhaltende, ſeine Entwickelung ſuchende Weſen ſey.

Auf Selbſterhaltung, Selbſtbefriedigung in eigener Weſensentfaltung geht, wie alles andere, ſo auch das ſittliche Streben **). Dieß kündigt ſich nicht ſelten deutlich genug im Bewußtſeyn an, und es iſt nicht anders zu denken. Beim ſittlichen Streben aber, mag dieſes nur noch in der Weiſe des Triebes hervortreten oder als entwickelteres Begehren, als ſeiner ſelbſt bewußter, ſeiner ſelbſt mächtiger Wille, iſt das suum esse conservare etwas ſehr Anderes, als beim ſinnlichen Triebe.

Der ſinnliche Trieb iſt jederzeit egoiſtiſch im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. er geht nur auf ſeine eigene Befriedi-

*) Ethic. IV, 24.

**) Dieß ſahen durchgängig die Alten ein, und zwar nicht nur die, welche die Luſt für den Zweck des menſchlichen Handelns anſahen. Auch Ariſtoteles ſtellt die Glückſeligkeit dar als das höchſte Ziel alles menſchlichen Strebens. Ethic. Nic. I, 7. Cicero ſagt, wie er überzeugt iſt, im Sinne der Platoniker: Omnis natura diligens sui. De Fin. IV, 13. Aehnl. häufig. Selbſt die Stoiker legen ihrer Sittenlehre den Satz zu Grunde: *τὴν πρώτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό.* Diog. Laert. VII. 85.

Digitized by Google

gung, er sucht nur sein vereinzeltes, alles Andere ausschließende Seyn und Gedeihen. Er ist eben nur Energie des physischen Wesens, welches, in die Grenze der Einzelheit hineingebannt, sich nicht in die Sphäre des Allgemeinen zu erheben vermag, demnach, wo anderes physisches Daseyn anfängt, seine Schranke findet, und, durch das Andere eingeengt, nach dem Maaß seiner Kräfte das Andere zu verdrängen und aufzuheben strebt. Den sinnlichen Genuß will jeder für sich selbst, und wird seiner nur theilhaftig, inwiefern er die Andern davon ausschließt. Nicht egoistisch ist schon das Interesse an den Gegenständen des ästhetischen Wohlgefallens. Wie schon oben erinnert wurde, beruht zwar auch dieses auf einem gewissen Streben, ist nicht in dem Sinn uninteressirt, daß einem an der Existenz des Gegenstandes nichts gelegen wäre. Aber das ästhetische Interesse rein als solches ist durchaus nicht ausschließend, das Subject desselben begehrt Andern seinen Genuß nicht vorzuenthalten, sein Genuß wird durch den Mitgenuß Anderer nicht beschränkt, sondern vielmehr erhöht. Und noch weniger ausschließend ist das sittliche Streben. Zwar geht wirklich auch der sittliche Trieb darauf aus, suum esse conservare ex fundamento suum utile quaerendi. Allein sein individuelles Esse und Utile ist identisch mit demjenigen der vernünftigen Wesen überhaupt. Durch das rein sittliche Streben des Einen wird dasjenige des Andern nie beschränkt, sondern immer gefördert. Jede andere sittliche Existenz ist dem wahrhaft sittlichen Menschen an ihrer Stelle eben so wichtig, als an seinem Orte die eigene. In seiner lebhaftesten Strebung erkennt das wahrhaft sittliche Bewußtseyn den seinem eigenen nicht nachstehenden Werth jedes andern sittlichen Menschen willig an. In dieser Anerkennung, worin die Achtung besteht, wird allem Uebergreifen in die Sphäre des Andern Halt geboten. Was das eine sittliche Individuum anstrebt, ist eben dasselbe, was das andere an der bestimmten Stelle verwirklicht zu sehen wünscht. Das sittliche Streben ist dem allgemeinen Wesen nach das nämliche bei den verschiedenen sittlichen Individuen; es ist ein gemeinsames für alle; sein Zweck ist nicht ein bloß indivi-

Digitized by Google

dueller, sondern ein allgemeiner. Die sittlichen Existenzen sind einander nicht so entgegengesetzt, daß sie einander beschränkten, sondern sie ergänzen einander. Die sittliche Entwickelung des Einen ist eine Förderung des sittlichen Zustandes für den Andern. Demnach ist die auf Erhaltung und Entwickelung des eigenen sittlichen Daseyns gerichtete Strebung frei von aller Selbstsucht, ist eben so sehr auf die Förderung der andern sittlichen Individuen gerichtet, der dabei angestrebte Zweck des Einzelnen ist zugleich der allgemeine Zweck der ganzen sittlichen Gemeinschaft *).

Wir können also gerade den bedeutsamsten Einwendungen gegenüber, welche gegen unsere in der hier vorliegenden Beziehung ziemlich der Spinozistischen verwandte Grundanschauung sich erheben dürften, festhalten an derselben. Und wirklich sind wir hiermit wohl auf das deutlichste Unterscheidungsmerkmal des Sittlichen und des Unsittlichen geführt worden, welches in der nur an das Allgemeinste sich haltenden Betrachtung sich wird finden lassen. Das unsittliche Streben ist immer ausschließend und egoistisch, gleichviel, ob grobsinnliche Begierde dabei unmittelbar hervortrete, oder, wie bei der Eitelkeit, der Ehre und Herrschsucht, nicht damit in Verbindung zu stehen scheine. Auch bei den Erscheinungen der letztern Art ist es dem Individuum zu thun um seine individuelle Geltung auf der Grundlage seiner sinnlichen Existenz. Und dieß ist bei jeder Strebung das untrügliche Zeichen, daß sie böse sey. Das sittliche Streben hingegen geht immer auf dasjenige, was für Alle gleichmäßig ein Gut ist, auf das Gemeinsame und Allgemeine, und sucht sich in seiner Einzelheit nur geltend zu machen, inwiefern es an seinem Ort dasselbe zu verwirklichen und zu ergänzen den Beruf hat.

Eben vermöge dieser über die unmittelbare eigne Existenz des Individuums hinausgreifenden Natur des sittlichen Triebes geht sein Streben auf Einordnung des Einzelnen in eine sittliche Gemeinschaft, als in eine höhere sittliche Daseynsweise.

*) Vergl Arist. Ethic. Nic. IX. 8, 6. Auch Fichte, Syst. d. Ethik I. S. 414.

Digitized by Google

Es steht durchaus nicht im Widerspruch mit unserer Grundauffassung, daß die Einzelexistenz, je sittlicher sie ist, desto williger sich einer höhern Daseynsform unterordnet. Das gesunde sittliche Streben geht nicht darauf aus, sein individuelles Daseyn zur ausgedehntesten Geltung zu bringen. Daher findet denn der Trieb des Einzelnen seine höchste Befriedigung in dieser Einordnung, womit der Einzelne als Moment einer höhern Daseynsgestaltung seine eigene höhere Bedeutung gewinnt. Der Trieb des Einzelnen geht indessen nicht auf seine eigene Aufhebung, obgleich sehr oft auf diejenige der nicht selbst sittlichen Elemente der concreten oder empirischen Einzelexistenz, ja mittelbar dieser selbst nach ihrer äußern Erscheinung. Er gelangt auch bei dieser Einordnung nicht zu seinem Ende, wie der sinnliche und als solcher nothwendig endliche Trieb in mancherlei Bestrebungen sich aufzehrt. Die sittliche Einzelexistenz als solche wird ja bei dieser Einordnung erhalten und gefördert. Und eben so wird das Verhältniß aufzufassen seyn, wenn in der Erhebung zum Sittlich-Guten nicht nur, wie in jeder sittlichen Entwickelung, einzelne Momente des niedern Daseyns in die höhere Wesensentwickelung absorbirt, sondern die ganze natürliche Existenz hingegeben und aufgeopfert wird. Denn das Ausscheiden aus der irdischen Gestaltung des geistigen und sittlichen Daseyns ist ebenfalls anzusehen als Uebergang und Einordnung in eine höhere, wobei das geistige Einzelwesen in seiner höhern Bedeutung sich erhalten wird, während die nicht-geistige Einzelexistenz nicht in dem Sinne als Moment eines höhern Ganzen betrachtet werden kann, daß sie in diesem ohne Ende erhalten würde. Alle diese Entwickelungen sind gewiß, unserer Grundanschauung gemäß, zu fassen als Strebungen lebendiger Energieen, aber diese letztern sind von mancherlei Art, daher denn auch der Verlauf ihrer Entwickelung.

Wir haben das Sittliche gefaßt als reales Seyn, wie es in einzelnen Menschen gegeben ist. Hier wäre es das vollkommene Exemplar der menschlichen Natur. Dabei sind wir aber so eben hingewiesen worden auf die sittliche Gemeinschaft, als

Digitized by Google

auf eine höhere sittliche Daseynsgestaltung, eine höhere Realität des Sittlichen. Auch die besondern Gestaltungen der sittlichen Gemeinschaft — die Familie, der Staat, die Kirche — sind einerseits zu begreifen als Existenzen des Sittlichen, die in dem in der Wesensbestimmtheit der Einzelnen begründeten Zusammenschließen dieser letztern sich bilden, andrerseits aber, so wie sie einmal zu Stande gekommen, als höhere Wesenheiten, von denen die Einzelnen wie durch höhere Mächte getragen und beherrscht werden. Allen giebt jedoch die zunächst im Einzelnen zu erkennende Natur und Wesenheit des Sittlichen ihre sittliche Bedeutung. Die sittliche Gemeinschaft aber in ihrer weitesten Ausdehnung könnte keine geringere seyn, als das menschliche Geschlecht. Das vernünftige Wesen und Leben in der Gesammtheit der menschlichen Gattung auf der Erde stellt sich mithin dar als die umfassendste Realität, als die Totalität des Sittlichen. Was in der bisherigen Erörterung von dem sittlichen Individuum gesagt worden ist, muß im Wesentlichen seine Geltung haben auch von der Gattung.

Das einzelne Exemplar aber ist Exemplar der bestimmten Gattung durch dasjenige, was den allgemeinen Gattungscharakter ausmacht. Das Sittliche im Individuum, wie wir es bisher im Auge hatten, ist also vor Allem zu fassen als das allgemeine menschliche Gattungswesen. Es ist das allen einzelnen sittlichen Individuen Gemeinsame, im Wesentlichen für alle Dasselbige. Wo ein menschliches Individuum zum Daseyn gelangt, da ist der allgemeine Gattungscharakter in ihm gegenwärtig, und zwar nach seinem innersten, substanziellsten Wesen, und dieß ist in seiner Allgemeinheit das Reale der Vernunft. Da nun dieses im Einzelnen Wille heißen kann, so mag es mit Fichte auch von der Seite der Allgemeinheit als Wille gefaßt werden, als innerste Menschenneigung *), als eine im Hintergrunde unseres Wesens sich kundgebende Willensmacht, welche den Einzelwillen

*) J. H. Fichte, System der Ethik I. S. 127.

Digitized by Google

und die Selbstsucht überwinde *), als das höhere Wollen der ganzen Menschheit **).

Das Sittlich-Gute, als der allgemeine vernünftige Gattungscharakter, kann, wenigstens als Anlage und Vermögen, bei keinem Einzelnen fehlen, sonst müßte ein solcher nicht zur vernünftigen Gattung gehören. Dieß ist das Wesentlichste und Wichtigste in jeder sittlichen Existenz, und jede Abweichung von demselben ist Unsittlichkeit, die niemals als individuelle Eigenthümlichkeit zu rechtfertigen ist. Doch ist dieses Allgemeine, was man den sittlichen Gattungscharakter nennen kann, nicht das ganze, concrete sittliche Wesen. Das allgemeine Gattungswesen gewinnt nicht außerhalb der Einzelnen eine Wirklichkeit. Das Individuum ist aber ein solches nur dadurch, daß zu dem allgemeinen Gattungswesen specifische und individuelle Bestimmtheiten hinzukommen. In keinem Individuum, keinem Exemplar der Gattung können alle und jede specifischen und individuellen Bestimmtheiten fehlen, obgleich einzeln betrachtet jede solche Bestimmtheit hinweggedacht werden könnte, ohne daß eine bestimmte Existenz ihren sittlichen Charakter verlieren müßte. Und diese individuellen Bestimmtheiten beruhen ja nicht nur auf dem Nicht-Vernünftigen, sondern auch auf dem Vernünftigen selbst, sonst würde es keine vernünftige Gattung geben. Ohne Zweifel giebt es für jedes sittliche Individuum specifische und individuelle Bestimmtheiten, in denen das allgemeine Gattungswesen seine Erfüllung findet, welche ihre sittliche Bedeutung haben, und der bestimmten individuellen Existenz ihre eigenthümliche Qualität, ihren eigenthümlichen Werth geben. Dasjenige, vermöge dessen ein animalisches Wesen ein Pferd ist, macht noch nicht ein vollkommenes Pferd aus. Aehnlich in Ansehung des Menschen. Und je reicher an mannichfaltigstem Inhalt die vernünftige Gattung ist, je weniger sie daher ihren ganzen Reichthum in einem einzelnen Wesen darzustellen vermag, desto augenfälliger ist es,

*) J. H. Fichte, System der Ethik I. S. 10.
**) Ebend. S. 26.

Digitized by Google

daß das Sittliche nur in einer unbestimmbaren Vielheit specifischer und individueller Bestimmtheiten seine vollständige Verwirklichung finden kann. Also nicht nur in dem allgemeinen Wesen der Vernunft besteht das Sittliche, sondern zugleich in allem, was jeweilen eine wahrhaft vernünftige, specifische und individuelle Erfüllung desselben ist. Doch nur derjenigen individuellen Bestimmtheit wird ein wahrer sittlicher Werth zukommen, welche an ihrer Stelle ein wesentliches Moment ist in der Gesammtverwirklichung des Vernünftigen und Guten. Die denkende Erfassung und wissenschaftliche Darstellung vermag aber nur das Allgemeine zu ergreifen und zu seinem begrifflichen Ausdruck zu bringen. Das Besondere und Einzelne hingegen kann nur in Anschauung und Gefühl ergriffen und beurtheilt werden. Aus dieser Erörterung ergiebt sich jedoch, daß auch dem Besondern und Einzelnen der vernünftigen Existenz sein Werth zukommt.

Die eigentliche ethische Betrachtung hat es mit dem zu thun, was im menschlichen Daseyn auf der Erde gut zu heißen verdient, sowohl im Leben des Einzelnen, als in dem der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften. Das Sittlich-Gute ist demnach für diese Betrachtung zunächst ein Irdisches, Zeitliches, seiner Erscheinung nach Endliches. Es kommt ihm jedoch, wie jedes gesunde sittliche Bewußtseyn davon die untrüglichste Empfindung hat, ein unendlicher, unvergänglicher, ewiger Werth zu, und demnach, da nur dem Seyenden ein Werth einwohnen kann, nothwendig ein unendliches, ewiges Seyn. Niemand begehrt ernstlichen Einspruch zu erheben, wenn von einer ewigen Bedeutung des Guten gesprochen wird. Fichte nennt denn auch, was er sonst als Grundwillen, als das höhere Wollen der ganzen Menschheit bezeichnet, anderswo das ewige Wesen des Menschen *). Und wirklich, wenn irgend Ewiges in der zeitlichen Erscheinung anzuerkennen ist, wo sollten wir es finden, wenn nicht in dem, was wahrhaft gut ist? Wir haben das Menschengeschlecht als vernünftige Gattung gefaßt. Vernunft, Geist ist aber ohne Zwei-

*) System d. Ethik II. S. 6.

Digitized by Google

sel nicht nur in dieser menschlich leiblichen Erscheinung. Der Geist ist ewigen, überirdischen Wesens. Wenn man bei dem Ausdruck vernünftige Gattung bleiben wollte, so würde diese in einem weitern Sinne gefaßt werden müssen, daß sie alle Arten geistiger Wesen umfaßte. Und wo Vernunft, Geist in ungetrübter Reinheit und ungeschwächter Kräftigkeit vorhanden ist, da ist auch das im höchsten Sinne Gute. Das Gute ist unzweifelhaft ein nicht bloß Irdisches, sondern Ueberirdisches, Ueberzeitliches, Ewiges. Das sich selbst tiefer erfassende sittliche Bewußtseyn fühlt sich gedrungen, einen Zusammenhang zwischen dem Sittlich-Guten auf der Erde mit einem ewigen Guten anzunehmen, eine Verwandtschaft des irdischen Geistergeschlechts mit allem, was irgend geistiger Art seyn mag, eine gemeinsame Begründung alles endlichen Geisteslebens in dem unendlichen, ewigen Geiste. Doch unmittelbar ist diese Gewißheit nicht gegeben, so wie wir uns des Sittlich-Guten einigermaßen bewußt werden. Nur eine weiter fortschreitende Betrachtung führt zu dieser hier bloß angedeuteten Erkenntniß. Zunächst ist in einer ethischen Untersuchung das Gute zu erfassen, wie es im menschlichen Daseyn als wirkliche Wesenheit gegeben ist.

Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichte's.

Eine übersichtliche Darstellung der Fichtefestschriften

von

Dr. **Karl Alex. Frhr v. Reichlin-Meldegg,**
o. ö. Prof. der Philosophie an der Universität Heidelberg.

Die Einzelnen sind der Völker, diese aber der Menschheit wegen da. Unbeachtet entstehen und verschwinden Millionen von einzelnen Wesen in der unendlichen Masse der Völker und werden durch neue Geschlechter in dem Kreislaufe ihrer Entwickelung ersetzt gleich den Wellen, welche in immer frischer Gestalt aus dem Abgrunde des Weltmeeres auf- und niedertauchen. Legen wir den Maaßstab größerer Zeitverhältnisse an, so verhält

Digitized by Google

es sich mit den Völkern, wie mit den Einzelnen. Auch Nationen verschwinden, dem Gesetze menschlichen Verlaufes gemäß, nachdem sie von ihrem ersten Beginnen an allmählig den Höhepunkt ihrer Kraftäußerung erreicht haben und von diesem in immer größerer Abnahme bis zum Erlöschen herabgesunken sind, von dem Schauplatze der Geschichte, um andern an ihre Stelle tretenden Raum zu geben. Was aber für den Einzelnen das Volk ist, das ist diesem die Menschheit. Sie ist fortzuleben bestimmt, während die Nationen in ihr auf- und untergehen.

Der Einzelne steht um so höher, je mehr er den Geist seines Volkes begreift und in seinem eigenen Leben und Wirken darzustellen im Stande ist. Dasjenige Volk aber nimmt unter allen die höchste Stellung ein, das uns im ungetrübtesten und reinsten Spiegelbilde den Geist der Menschheit, den Geist der freien Menschenwürde darstellt. Ein größerer oder geringerer Grad von ursprünglicher Geistesbefähigung, Willens- und Thatkraft und Ausbildung aller durch die Natur verliehenen Anlagen sichert dem Einzelnen die Stellung in seinem Volke, wie dem letztern die Bedeutung im großen Ganzen der Menschheit.

Das deutsche Volk hat ungeachtet seiner oft beklagten Zerstückelung doch immerdar das Wesenhafte seines Geistes auch mitten in den trübsten Tagen seiner Geschichte bis auf die Gegenwart erhalten; denn unmöglich konnte der Geist desselben gänzlich ausgestorben seyn, der mit dieser seltenen Thatkraft und Begeisterung den Befreiungskrieg von 1813 hervorrief und nach theilweisen, durch äußere Verhältnisse herbeigeführten Unterbrechungen jeder Zeit wieder auf's Neue zu Tage brach. Ein ehrliches, überzeugungstreues Streben nach Wahrheit, Recht und Freiheit war und ist ein Grundzug des deutschen Volkscharakters, und gerade ein solches Streben sichert dem deutschen Volke durch die vielfache und erfolgreiche Anwendung auf Wissenschaft, Kunst, staatliches und religiös sittliches Leben eine der ersten Stellen im Entwickelungsgange des Menschheitsgeistes. Der deutsche Patriotismus ist Kosmopolitismus im schönsten und edelsten Sinne des Wortes. Je mehr die Völker den Geist deutscher

Nation in sich aufnehmen und lebendig erhalten, um so näher stehen sie dem Urbilde der freien Menschenwürde. Nicht die äußere Machtstellung, sondern der innere Gehalt entscheidet über den wahren Werth der Einzelnen und der Völker. Glücklich ist derjenige zu preisen, der nicht nur als ein Hauptträger der edelsten Seite des Nationalgeistes erscheint, sondern dem auch durch ein höheres Geschick der urgewaltige Einfluß auf die Entwickelung desselben für die Gegenwart und Zukunft vergönnt ist.

Zu diesen von einer höhern Fügung Begünstigten gehören Friedrich von Schiller, der deutsche Dichter, und Johann Gottlieb Fichte, der deutsche Denker. So verschieden auch das Wesen ihrer Persönlichkeit in mancher Hinsicht seyn mag, beide begegnen sich in dem Grundtone des deutschen Volkscharakters, in dem ehrlichen und überzeugungstreuen Streben nach Wahrheit, Recht und Freiheit, die sich von Innen heraus auf der Grundlage der religiös-sittlichen Natur des Menschen gestaltet.

Das deutsche Volk hat sich darum selbst geehrt, als es das Andenken dieser beiden Heroen ehrte und ihren hundertsten Geburtstag in der feierlichsten Weise beging, es hat das Edelste seines eigenen Wesens in den Geistesthaten Schiller's und Fichte's erkannt. Es ist der schönste Lohn eines Vaterlandsfreundes, im Andenken seines Volkes fortzuleben und künstlerische oder wissenschaftliche Geisteswerke zu schaffen, deren Gehalt zu den Errungenschaften der Nation für alle Zeiten zählt. Denn nicht für das im Volke Vergängliche wirkten beide, sondern für denjenigen Bestandtheil desselben, welchen die Menschheit selbst als immer dauernd in sich aufzunehmen bestimmt ist. So haben sich beide nicht nur im Kreise ihres Volkes, sondern in dem Leben der Menschheit eine unsterbliche Stellung errungen.

In ganz Deutschland mit wenigen beklagenswerthen Ausnahmen, ja selbst außerhalb des deutschen Vaterlandes und jenseits der Meere wurde der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichte's (19. Mai 1862) mit Begeisterung festlich begangen. Fast alle, ja selbst die kleinsten Städte Deutschlands feierten in dem Kreise des Volkes mit Reden und dem Vortrage

Digitized by Google

von Gesängen und Gedichten den Tag, an welchem vor hundert Jahren einem armen Bandwirker in Rammenau ein Söhnlein geboren wurde, aus welchem nach schweren Lebenskämpfen der gewaltige Denker und sittlich gestählte Charakter, der deutsche Mann hervorging. Fast alle deutschen Hochschulen veranstalteten zu Ehren dieses Tages akademische Feste. Eine große Anzahl dieser Reden liegt gedruckt vor uns. Sie alle bilden einen schönen Lorbeerkranz preisender Erinnerung, niedergelegt auf das Grab eines der Edelsten unseres Volkes. Das schönste und unverwelklichste Blatt ist aber dasjenige, welches demselben der durch gediegene ernste Forschung und echt deutschen Charakter gleich ausgezeichnete einzige Sohn, Immanuel Hermann Fichte, einer der würdigsten Vertreter der Wissenschaft des Vaters, einflocht. Wenn es wahr ist, daß edle Thaten hoch gestellter Männer nicht nur in dem Kreise, für welchen sie bestimmt sind, im großen Ganzen des Volkes, sondern auch in dem engeren Bezirke des eigenen Hauses einen nachhaltigen Segen bringen, so hat sich diese Erfahrung im Leben J. G. Fichte's in der schönsten Weise bestätigt. Das Beste, was an Fichte's Ehrentage geboten wurde, stammt von seinem Sohne. Wir meinen die zur Fichtefeier erschienene zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage von Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischem Briefwechsel. Der erste Band enthält das Leben Fichte's und zerfällt in drei Bücher. Das erste Buch umfaßt Fichte's Bildungszeit in acht Kapiteln und zwar seine Jugendjahre, Leben auf der Universität, Vorblick auf seine philosophische Entwickelung, erste Reisen, Zeit unruhigen Suchens und endlicher Wurzelung in der Kantischen Philosophie, Entscheidung seines Geistes und Lebens, erste philosophische Arbeiten, Reise nach Königsberg, Verhältniß zu Kant, die Kritik aller Offenbarung, Leben in Zürich, die Schrift über die französische Revolution, Fichte's Lehre nach ihrem allgemeinen Charakter, Verhältniß zu Jacobi, erste Ankündigung seines Systems, Verhältniß zu Reinhold, zu Lavater, Berufung nach Jena, Fehde mit C. Chr. E. Schmidt, allgemeine Veranlassung dazu. Das

zweite Buch stellt Fichte's Wirken in Jena dar und giebt in sechs Kapiteln sein erstes Auftreten in Jena und die Wirkungen davon, Art seiner akademischen Wirksamkeit und Cyklus seiner Vorträge, Fichte's Schüler und die literarisch ihm verbundenen Männer, sein Verhältniß zu Schiller und Göthe, Fichte's moralische Sonntagsvorlesungen, Versuch, die Ordensverbindungen aufzulösen, Culminationspunkt seiner Wirksamkeit in Jena, häusliche Ereignisse, die Anklage des Atheismus mit ihren äußeren und inneren Folgen. Das dritte Buch (der Berliner Zeitraum) enthält in neun Kapiteln letzte Entwickelung seiner Lehre und Lebensansicht, sein Leben in Berlin, den ersten Freundeskreis, die Vorlesungen und ihre Wirkung, Anstellung in Erlangen, Ausbruch des Krieges im Jahre 1806, die Reise nach Königsberg und Correspondenz mit der Gattin, seine Rückkehr nach Berlin und Verhältniß zu Johannes von Müller, Preußen im Jahre 1807, den Berliner Universitätsplan, Stein, Scharnhorst, Fichte, Plan der Reden an die deutsche Nation, häusliche Ereignisse, Eröffnung der neuen Universität, Fichte's Amtsführung als Rector derselben, die Erhebung des Jahres 1813, Fichte's Entschlüsse dabei, letzte Krankheit und Tod.

In der gelungensten Gruppirung wird das äußere Leben mit dem innern zusammengestellt und in die rechte und klare Einsicht gebracht. Seine Lehre erscheint uns in diesem Werke aus seinem Charakter begreiflich und dies ist der einzig richtige Weg zum Verständnisse seiner Philosophie.

Der zweite für die deutsche Bildungsgeschichte überaus wichtige Band umfaßt in vielfach vermehrter Gestalt die zum Leben gehörigen Actenstücke und den Briefwechsel. Neue Actenstücke sind: 1) der Bericht des akademischen Senats über Fichte's Sonntagsvorlesungen ad Serenissimum Wimariensem aus Hase's Jenaischem Fichtebüchlein, 2) Weimarisches Rescript an den Senat der Universität in Betreff des Atheismusstreites aus demselben, 3) Gothaisches Rescript über Fichte's Dienstentlassung aus ebendemselben, 4) Jahrbücher der Kunst und Wissenschaft, Plan einer von Fichte beabsichtigten, aber nicht heraus-

Digitized by Google

gegebenen Zeitschrift, mitgetheilt von dem Unterzeichneten aus dem H. E. G. Paulus'schen literarischen Nachlasse, 5) Actenstücke aus der ersten Zeit der Berliner Hochschule 1810 — 1813, 6) Fichte's Gutachten über einen ihm vorgelegten Plan zu Studentenvereinen im Jahre 1811, 7) Vorfall aus dem Befreiungskriege in Beziehung auf Fichte, 8) Verein von Professoren zur wechselseitigen Unterstützung vom Jahre 1813. Neu hinzugekommene Briefe sind: 1) Nicolovius über Fichte an Jacobi, 2) Briefe von und an Schelling, 3) Briefe an und von Schiller, 4) Briefe Fichte's an W. v. Wolzogen, 5) Briefe von de la Motte Fouqué, 6) Briefe von und an Johann Erich v. Berger, 7) Briefe von und an Heinrich Steffens, 8) Briefe an Beyme, 9) Theodor v. Schön und Fichte, 10) aus Briefen von Fichte an G. E. Mehmel, 11) Minister v. Altenstein an J. G. Fichte.

In würdiger Weise reihen sich an das so verdienstliche Werk des Sohnes die an den Universitäten und in Volkskreisen gehaltenen Festvorträge und andere zur Feier des Tages erschienene Abhandlungen an. Feierlichkeiten wurden veranstaltet und durch den Druck veröffentlichte akademische Reden gehalten an den Hochschulen Berlin von Trendelenburg, Bonn von Brandis, Breslau von Braniß, Erlangen von Heyder, Greifswald von L. George, Halle von Erdmann, Heidelberg von v. Reichlin Meldegg, Innsbruck von Wildauer, Jena von Kuno Fischer, Kiel von Harms, Leipzig von Ch. H. Weiße und Heinrich Ahrens, München von Beckers, Prag von Löwe, Wien von J. O. Lott, Würzburg von Franz Hoffmann, und an den schweizerischen Hochschulen Bern von Hebler und Zürich von Kym. Die Rede von Braniß erschien im Jahrgang 1862, No. 231 der schlesischen Zeitung. Von L. George wurde die Einladung zur Festrede mit einer besondern Abhandlung im Drucke ausgegeben. Nicht gedruckt wurden die akademischen Festvorträge der Hochschulen Freiburg im Breisgau von Bücheler, Königsberg von Karl Rosenkranz und Graz von dem Historiker Weiß, da kurz vor dem Feste der Professor der Philo-

Digitized by Google

sophie, Gabriel, mit Tod abgegangen war. Ueber den Inhalt der ersten Rede giebt die Freiburgerzeitung, über die letztere Nummer 115 (Jahrg. 1862) der Grazer Tagespost (Morgenblatt) nähere Auskunft. Noch wurde ein größeres Werk über Fichte's Leben, Lehren und Wirken von L. Noack in Gießen ausgegeben, welches einen vorherrschend negativen Charakter festhält. Außerhalb der deutschen Hochschulen wurden im Drucke erschienene öffentliche Vorträge gehalten zu Berlin vor der philosophischen Gesellschaft und dem Kunstvereine im Arnim'schen Saale von F. Lasalle, eine zweite Rede ebendaselbst von Robert Schellwien, zu Frankfurt am Main bei der Feier des Hochstiftes von Leopold Stein, Glogau von O. Dorneck, Hamburg im Athenäum von Jürgen Bona Meyer, Karlsruhe im Rathhaussaale von Ludwig Eckardt, Leipzig von Heinrich v. Treitschke, Mannheim im Aulasaale von Schellenberg, Posen von Rudolph Gottschall und Brzosowski, Tilsit vor der freien religiösen Gemeinde von Herrendörfer, Tübingen von Köstlin, da an letzterem Orte die eigentliche Universitätsfeier nicht zu Stande gekommen war. Außerdem wurden zur Feier des Tages Festschriften von Drechsler in Dresden, Helfferich in Berlin, Passow in Thorn, E. Schmidt-Weißenfels, Adolph Stahr und Herz Sternberg in Berlin herausgegeben.

Einige der vor uns liegenden Festabhandlungen sehen zunächst von Fichte ab und beschäftigen sich mit einem einzelnen Gegenstande der Wissenschaft, wie die Schriften von Drechsler, Helfferich und Herz Sternberg. Der erste giebt eine Charakteristik der philosophischen Systeme von Thales bis einschließlich Fichte, um die Stellung des Fichte'schen Systems im Entwickelungsgange der Philosophie anzudeuten. Er führt dieses in einer möglichst zusammenfassenden, dem Laien verständlichen, aber wissenschaftlich ungenügenden Weise aus. Der zweite entwickelt die Analogien in der Philosophie. Nach ihm

Digitized by Google

hat diese Wissenschaft die „Erforschung des Grundes und der Grundverhältnisse aller menschlichen Erkenntnisse" zum Gegenstande. In diesem Begriffe der Philosophie ist ihre „Abhängigkeit von den Stoffen" begründet, mit denen sich „ein Zeitalter vorzugsweise und mit dem meisten Erfolg beschäftigt." Jede Zeitphilosophie trägt darum unverkennbare Spuren „der unmittelbar vor und neben ihr vorzugsweise betriebenen Studien." Diese Spuren werden von dem Hrn. Verf. philosophische Analogien genannt, die sich sowohl auf den Inhalt, als auf die Methode der Philosophie beziehen können. Der Wechsel dieser Analogien bestimmt „den Fortschritt in der Geschichte des philosophischen Denkens, der darum unmöglich ein absoluter, sondern immer nur ein relativer seyn kann." Scharfsinnige und geistvolle Andeutungen solcher Analogien werden in dieser Schrift von den Joniern an bis auf J. G. Fichte gegeben. Der dritte untersucht in der Gestalt eines philosophischen Gesprächs das Wesen des Realismus und Idealismus. Er giebt dem Idealismus vor dem Realismus den Vorzug und will in einer bisweilen an Berkeley mahnenden Art beweisen, daß die Materie nicht existirt, daß die Welt nichts als eine geistige Darstellung Gottes in unserm Geiste ist. Die Gründe dieses einseitigen Idealismus sind längst widerlegt.

Andere behandeln einzelne Schriften Fichte's, so J. B. Meyer und Passow, erster in politischer, letzter in pädagogischer Hinsicht, die Reden an die deutsche Nation, L. George die Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen, und Hebler die Vorträge über das Wesen und die Bestimmung des Gelehrten. Jürgen Bona Meyer's Schrift, welche aus der Erweiterung eines im Athenäum zu Hamburg am 17. März gehaltenen öffentlichen Vortrages hervorging, will zugleich den „begeisterten und begeisternden Vaterlandsfreund" in Fichte feiern. Sie hat Fichte „als deutschen Mann in der Gesammtentwickelung unserer Nation" im Auge. Darum hält sie sich vorzugsweise an dessen Reden an die deutsche Nation. Sie will in den Geist dieser Reden

Digitized by Google

eindringen und auf ihren Werth hinweisen. Es wird zu diesem Zwecke ein Bild vom Jahre 1806 entworfen. Weist auch der Hr. Verf. in der Entwickelung der genannten Reden auf die „Schwächen und Verkehrtheiten" in einzelnen Vorschlägen Fichte's hinsichtlich der Volkserziehung und der Werthschätzung des deutschen Volkes hin, so liegt nach ihm doch das Ausgezeichnetste von Fichte's Leistung in „der Kraft seiner nationalen Begeisterung", mit welcher er „dem gebeugten deutschen Volke ein hohes Ideal vor die Seele führt, dem Jeder nachstreben konnte und sollte" und zugleich „das klare Bild seines innern Elendes, seiner tiefen Schuld in's Gewissen rief." Die „fast überspannte Höhe im Idealismus dieser Reden" war „nothwendig, um die Schlaffheit der Zeit aus ihrem Traume zu rütteln." Die Arglosigkeit der Franzosen bei diesen Reden wird daraus erklärbar, daß jene die Macht des Idealismus nicht ahnen konnten, weil sie nicht fähig waren, sie zu begreifen. Den „Muth, die Fahne solchen Idealismus in der Zeit der tiefsten deutschen Schmach im offenen geistigen Kampfe gegen den Geist der Napoleonischen Fremdherrschaft hoch gehalten und das Verdienst, sie nach seinen Kräften vorangetragen zu haben, dürfen wir in voller Wahrheit an diesem im Dienste des noch kurz vor seinem Hinscheiden befreiten Vaterlandes sterbenden Patrioten bewundern."

Auch die Schrift von W. A. Passow, Director des königl. evangel. Gymnasiums zu Thorn, hat die Reden an die deutsche Nation zum Gegenstande des Fichtefestes ausgewählt. Sie will weder Eigenes zu Fichte's Gedanken hinzuthun noch sich diesem beurtheilend entgegenstellen, sondern die Eigenthümlichkeit und bleibende Bedeutung dieser Reden einfach veranschaulichen. Es soll, da in dieser Festschrift der pädagogische Gesichtspunkt festgehalten wird, nachgewiesen werden, daß „die freiheitliche und volksthümliche Entwickelung, für welche Fichte in schwerer Zeit eintrat, nicht möglich ist ohne die strengste Zucht, ohne unbedingte Unterordnung unter das Ewige und Göttliche." Durch die Ereignisse der letzten Jahre wurde der Verf. zu der Beschäftigung mit Fichte's Reden an die deutsche Nation gebracht.

Digitized by Google

Er gewann durch das Studium dieser letztern die Ueberzeugung, daß „ein kräftiges Heilmittel für die Wirren gewonnen wäre, wenn viele deutsche Männer sich den Geist, der jene Reden geschaffen, klar vergegenwärtigten und in das Leben unserer Gegenwart übertrügen."

Die Schrift von L. George enthält eine Einladung zu der am 19. März 1862 in der Aula der Universität Greifswald zu begehenden Fichtefeier und handelt von Fichte's Jenaer Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Fichte's Name ist „stets eng verbunden mit Immanuel Kant unter den Begründern der neueren eigentlich deutschen Philosophie." Sein „hochherziges muthiges Wirken für den Aufschwung der Nation" hat nicht nur „einen bedeutenden Antheil an der Befreiung des Vaterlandes von dem fremden Joche", sondern hat „vor Allem noch dazu beigetragen, das Bewußtseyn von der Einheit der deutschen Bruderstämme und der ihnen gestellten sittlichen Aufgabe zu wecken und zu kräftigen." Das Volk „ehrt sich selbst, wenn es seine Dichter und Denker ehrt, zunächst aber sind die Universitäten berufen, das Gedächtniß derer lebendig zu erhalten, welche dem denkenden Geist eine neue Richtung gegeben und der wissenschaftlichen Forschung neue Bahnen eröffnet haben." In einem „den materiellen Bedürfnissen sich zuneigenden und in materiellen Erfolgen sich auszeichnenden Zeitalter" mag es „frommen, sich an die geistigen Errungenschaften zu erinnern, die wir seinem Genius und seiner rastlosen Thätigkeit verdanken." Es wird von diesen allgemeinen Zügen, in welchen Fichte's Wirksamkeit in der Wissenschaft und in dem politischen Leben angedeutet ist, auf dessen Bestimmung des Menschen, sodann auf die von ihm im Jahre 1794 über die Bestimmung des Gelehrten in Jena gehaltenen fünf Vorlesungen, mit welchen er seine akademische Thätigkeit eröffnete, endlich auf seine Vorlesungen in Erlangen über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit hingewiesen. In allen athmet „derselbe ideale Geist." Besonders aber werden die Jenaer

Digitized by Google

Vorlesungen hervorgehoben, weil „sie den Gegenstand in der frischesten und präcisesten Weise behandeln.“ Der Gelehrte ist „der Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechtes.“ Der „letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl als der ganzen Gesellschaft ist sittliche Veredlung des ganzen Menschen. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist. Wir lehren nicht blos durch Worte, wir lehren auch weit eindringender durch unser Beispiel. Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters seyn, er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.“ Hebler entwickelt in seinem zu Bern gehaltenen Festvortrage aus Fichte's Vorlesungen und Werken ebenfalls dessen Grundsätze über das Wesen und die Bestimmung des Gelehrten. Es geschieht dieses zugleich unter Anknüpfung an äußere Haltpunkte in dem Leben des Philosophen. Schlußworte über das „Verhältniß von Wissenschaft und Praxis“ beendigen die Darstellung. Was Fichte von dem echten Gelehrten sagt, wendet der Redner auf jenen selbst an. „Wenn ihr und eure That, die allein ihr für That wollt gelten lassen, längst vergessen seyn werdet, wird seine Lehre dastehen als That und als das lebendigste und kräftigste Seyn.“

Andere stellen einzelne Seiten Fichte's dar, so Ahrens die politischen Lehren Fichte's, O. Dorneck Fichte als Denker und Staatsbürger, Erdmann den Mann des Katheders und der Wissenschaft, Rudolph Gottschall und E. Schmidt-Weißenfels die Stellung zum deutschen Volke, Herrendörfer den Mann des ganzen Willens, Kym die Einwirkung auf Wissenschaft und Leben, Löwe und v. Treitschke die äußern Lebensmomente in ihrer politischen Beziehung, Adolph Stahr die politische und moralische Seite, Leopold Stein den Redner an das deutsche Volk. Heinrich Ahrens will demgemäß in seiner Festrede „Fichte's politische Bedeutung in der Wissenschaft und im Leben“ darlegen, er will dessen „vollen politischen Gehalt in seiner Einheit

Digitized by Google

wahren", nicht „nach einzelnen Richtungen und für politische Sonderzwecke." Es soll „Fichtes politische Lehre vom geschichtlichen Standpunkt aus als ein wichtiges Glied in der modernen Staats- und Gesellschaftsordnung" dargestellt werden und „die innere Entwickelung einer edeln Persönlichkeit" zeigen, auf welchen Wegen allein „im Kampfe um die höchsten Güter des Lebens das Höhere und Bessere zum Siege gelangen kann." Fichte hatte im Geisteskampfe gegen Napoleon erkannt, daß „eine Macht, welche in der Absolutheit ihres Willens alle irdischen sinnlichen Kräfte des Menschen für ihren Herrscherzweck verwendet, nur überwunden werden kann durch den Aufruf der höchsten, im menschlichen Geiste schlummernden göttlichen Kräfte." „Napoleon war der Hochpunkt einer von dem französischen Geiste durchgeführten politischen Entwickelung; er war das zu einem irdischen Gott sich aufblähende Ich, welches das Gesetz seines Willens zum Weltgesetz erheben wollte, dessen absolute Macht nur gebrochen werden konnte durch die wahrhaft absolute Macht des lebendigen, in der Begeisterung der wahren Freiheit wirkenden Gottes. Kein deutscher Mann hat in höherem Grade als Fichte das Gefühl dieser idealen Kraft, das Bewußtseyn einer geistigen und sittlichen Weltordnung geweckt und gehoben." „Durch Fichte war die Grundanschauung der menschlichen Gesellschaft als einer göttlichen, nach dem in allen Geistern waltenden Vernunftgesetze durch menschliche Freiheit zu verwirklichenden Ordnung gewonnen worden." „Ein Grundton geht daher durch Fichte's Lehre und Leben, die Ueberzeugung, daß die wahre Freiheit der höhere Zweck ist, für welchen jede äußere Macht nur Mittel seyn kann, daß sie aber selbst die stärkere Macht ist, welche, wenn sie die Menschen und Völker ergreift, über alle äußern Mächte den Sieg davon trägt." An Fichte's Lehren wird die spätere philosophische Rechts- und Staatslehre angeknüpft und besonders die Krause'sche hervorgehoben. Die O. Dorneck'sche Festrede macht auf den Zusammenhang von Fichte's Philosophie und staatsbürgerlichem Leben aufmerksam. Erdmann unterscheidet zunächst zwischen „berechtigter" und „götzendienerischer Bewunderung eines Genius."

Digitized by Google

Er rügt, daß die Aufforderung zum Fichtefeste, „wenn nicht zuerst, doch gewiß am lautesten in Kreisen ausgesprochen wurde, welche der Universität ferne stehen", daß die „Tagesblätter, denen auch — aus innerer Verwandtschaft vermuthlich — als Hauptmänner immer die gelten, die sich am lautesten machen, nicht ermangelt haben zu erzählen, dem Beschlusse dieses oder jenes Vereins habe sich jetzt auch eine Universität und dann wieder eine angeschlossen." „Die Universitäten werden gegen diese Neben- oder Beiordnung so wenig protestiren, wie der Eichbaum, wenn er im Frühjahr ausschlägt und ihm nachgesagt wird, er folge dem Beispiele des Gänseblümchens. Oder vielmehr sie werden gerade so protestiren, wie der Eichbaum, welcher grünt und wächst und Samen trägt, wenn von hundert auf einander folgenden Generationen von Gänseblumen nicht mehr die Rede ist." Er will in diesem Vergleiche „kein Uebermaß des sich absondernden Stolzes" finden. Er meint, die Männer der Universität „wissen, was sie verehren solchen gegenüber, welche nicht wissen, was sie anbeten." Er glaubt daher, daß es sich gerade am Fichtefeste gezieme, „daß man sich strenge absondere" von den außerhalb der Universität und der Wissenschaft stehenden Kreisen. Er findet den „gesunden Cultus" des Genius in der streng wissenschaftlichen Feier und macht deßhalb den „Mann der Wissenschaft und des Katheders" zum ausschließenden Gegenstande seiner Festrede.

Die in Posen gehaltene Rede Rudolph Gottschall's deutet dagegen Fichte's Stellung zum deutschen Volke an. Sie wurde im Jahrgang 1862, No. 40 und 41 „der ostdeutschen Post" abgedruckt. „Fichte war", heißt es in dieser Rede unter Anderm, „nicht blos Katheder-philosoph; er war ein Mann aus Einem Gusse, er war ein stählerner Charakter, er war ein Vorkämpfer der freien Wissenschaft und einer der größten Patrioten des deutschen Vaterlandes. Ein Gedankensystem mag das andere ablösen, es mag eine Zeit kommen, welcher die philosophischen Systeme überhaupt nur wie sich verdrängende Schattenwelten erscheinen, doch was ewig besteht — das ist des Geistes freie That und die sittliche Größe, das ist ein Heldenthum, dessen Lorbeeren

Digitized by Google

unverwelklich sind. Und dieser Lorberkranz schmückt die Stirne des gefeierten Denkers." „In die zerreibenden Kämpfe der materiellen Interessen, in das wilde oder gedankenarme Treiben einer blind sich auslebenden Existenz möge der Fichtekranz mit der feierlichen Mahnung treten an die schöne Unvergänglichkeit der Idee und der Männer, die in ihrem Dienste strebten und wirkten. Er möge mit läuternder Macht die Gemüther hinreißen zur Andacht und Begeisterung und zum Glauben an das Ewige, das über dem flüchtig aufgewirbelten Staube des Tages gleich leuchtenden Gestirnen steht."

Herrendörfer hielt vor der frei religiösen Gemeinde zu Tilsit drei Fichtefestreden, die erste 14 Tage, die zweite 8 Tage vor dem Feste, die dritte am Tage der Feier selbst. Die erste behandelt den ersten Zeitraum von Fichte's Leben oder „die Entwickelungskämpfe seines Charakters", die zweite umfaßt „seine Wanderjahre mit den Kämpfen um seine „Existenz", die dritte „die Glanzperiode seines Ruhmes mit dem Kampfe auf dem Markte des öffentlichen Lebens." Sie bilden ein Ganzes und stellen den Charakter oder „den Mann des ganzen Willens" dar. Der Ertrag der Schrift ist für die in Rammenau, dem Geburtsorte Fichte's, gegründete Fichtestiftung bestimmt.

In der von Kym zu Zürich gehaltenen Festrede werden als die Namen, an welche jede künftige Entwickelung der Philosophie anknüpfen muß, Plato, Aristoteles, Spinoza und Kant bezeichnet. Der Redner nimmt von dem oft geschilderten Leben Fichte's Umgang; er will die Erregungen darstellen, welche von diesem Philosophen „nicht allein für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben und zwar für das Leben in einer bedrängten Zeit ausgegangen sind." Er schildert den Einfluß Fichte's auf die Wissenschaft und auf das praktische Leben, um zu zeigen, daß dem letztern „auch jetzt noch Fichte'scher Geist noth thut."

Löwe in Prag giebt dagegen in seiner Festrede vorerst einen Umriß von Fichte's Leben bis zu dessen Reden an die deutsche Nation. Von den letztern sagt er: „Sie haben auch in der Ge-

Digitized by Google

genwart noch ihre Geltung." Soll das „ersehnte Ziel der Einigung" erreicht werden, ist eine „sittliche Aufraffung" vorauszusetzen. Der Verf. will eine Verwerfung „nichtswürdiger Halbheit", „aller Künste der Lüge und Arglist." Er spricht den Abscheu aus „gegen jene dämonische Macht, welche, so wie sie das eigene Volk listig und lauernd um die Freiheit betrog, bald mit verlockender Schmeichelrede, bald mit roheſter Gewalt Alles um sich her in das gleiche Netz der Bedrückung verstrickte." Lernen sollen wir von Fichte die „reine Liebe zur Wahrheit", die „rastlose Anstrengung", die „gewissenhafte Treue", die „Zucht der Gedanken" und „vor Allem seine sittliche Strenge gegen sich selbst." So wird an die Reden an die deutsche Nation Fichte's Stellung zum deutschen Volke und zur Gegenwart geknüpft. Der in den „Grenzboten" erschienene Festvortrag Heinrich von Treitschke's bezeichnet ebenfalls als der Feier Zweck „die Erfrischung des Bewußtseyns unseres Volksthums" und „die Stärkung zum Entschlusse, daß aus dieser idealen Gemeinschaft die Gemeinschaft der Wirklichkeit, der deutsche Staat, erwachse." Hervorgehoben wird die Beziehung der äußern Lebensmomente und des schriftstellerischen Wirkens auf das deutsche Volk in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von Fichte's Philosophie wird gesagt: „Es genüge zu sagen, daß Fichte die Lehre von der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit des Willens mit verwegenster Kühnheit bis in ihre äußersten Folgesätze hindurchführte. Weil die Bestimmung unseres Geistes sich nur verwirklichen läßt im praktischen Handeln, das praktische Handeln aber eine Bühne fordert, deshalb und nur deshalb ist der Geist gezwungen eine Außenwelt aus sich herauszuschauen und als eine wirkliche Welt anzunehmen." Seine wissenschaftliche Ansicht war nur „die zur Anschauung gewordene innere Wurzel seines Lebens." „So steht sein Charakter vollendet, voll hohen Strebens nach der Weise jener an den Helden des Plutarch gebildeten Tage, mannhaft, fast männisch, des Willens, die ganze Welt unter die Herrschaft des Sittengesetzes zu bringen, folgerichtig im Kleinsten wie im Größten, gänzlich frei von Schwächen, jenen kleinen

Digitized by Google

Widersprüchen wider die bessere Erkenntniß." E. Schmidt-Weißenfels in Berlin schildert in seiner den deutschen Vereinen zugeeigneten Schrift Fichte gleichermaßen in seiner Wirksamkeit und Beziehung zum deutschen Volke und hält sich an die politische Seite im Leben des Philosophen.

Auch die dem deutschen Nationalverein und dessen Begründern gewidmete Schrift von Adolph Stahr behandelt „nicht Fichte, den Philosophen", sondern „den freien deutschen Mann, den erhabenen, thatkräftigen, unbeugsamen Charakter, den deutschen Patrioten, den Vorkämpfer für Deutschlands Ehre, Freiheit und Selbstständigkeit" auf der Grundlage von Fichte's äußern Lebensmomenten. Wichtiger als ein „Denkmal von Stein und Erz" ist die „Aufrichtung und Erweckung seines manneskühnen, tapfern und patriotischen Sinnes in unserem eigenen Herzen, ist die Erhebung unserer Gemüther zu dem festen Entschlusse: mit Fichte's alle Gefahr gering achtendem Muthe und mit seiner Beharrlichkeit zu wirken und zu sterben für das Ziel, das er, der Held unter Deutschlands Denkern, seinem Volke unverrückbar vorgezeichnet hat, für das einige und freie Reich deutscher Nation." Unter dem Vorsitze des Prof. Volger beging das deutsche Hochstift zu Frankfurt am Main den Fichtefesttag. Die Rede wurde von Leopold Stein gehalten und stellt gleichfalls Fichte, den deutschen Mann, als Redner zum deutschen Volke dar.

Die Philosophie Fichte's entwickeln dagegen in mehr oder minder kurzen Zügen mit Anwendung auf das staatliche Leben des Volkes Braniß, F. Harms, Franz Hoffmann, F. Lasalle, F. O. Lott, Robert Schellwien, Ch. H. Weiße.

Braniß giebt nach der Schlesischen Zeitung (Jahrgang 1862, No. 231) eine kurze Andeutung von Fichte's philosophischem Wirken und dem Zusammenhange desselben mit seiner politischen Thätigkeit, stellt ihn mit Göthe und Schiller zusammen, schildert in Kürze Kant's Philosophie und reiht an die letztere Fichte's Leistungen. Die „Wissenschaftslehre" ist ihm „eine der erstaunungswürdigsten Schöpfungen des philoso-

Digitized by Google

phischen Geistes." Sie ist „eine große Geistesthat, welche in der Geschichte der deutschen Nationalintelligenz stets als Epoche machend betrachtet werden wird." „Sie wurde die Schöpferin eines neuen Zeitalters; in ihr scheiden sich die Geister des 18. und 19. Jahrhunderts; ihr entströmte Alles, was sich in unserm Jahrhundert als echte Speculation erwiesen hat, sie war es auch, welche die hohe Bedeutung der Kant'schen Arbeiten für die Fortentwickelung der Philosophie erst in's rechte Licht stellte." Die „vernünftige Erkenntniß" vollendet sich in der „sittlichen That." „Die von ihm erkannte Wahrheit in dem Leben seiner Zeit zur Wirklichkeit zu bringen, war seine Mission, die er selbst von seiner Lehre empfing und der er mit einer Willensenergie folgte, die der Kraft seines speculativen Denkens ebenbürtig war. Wie er sie erfüllte, das liegt in seinen Grundzügen des Zeitalters, seiner Anweisung zum seligen Leben und seinen Reden an die deutsche Nation vor. Drei unsterbliche Leistungen, gleich bewundernswürdig wegen der Tiefe der Gedanken, der Erhabenheit der Gesinnung und der Kunst der Rede." „Fichte hat, was er lehrte, gelebt; Denken und Wollen waren in ihm stets in innigster Einheit und sein tiefes speculatives Wissen selbst gestaltete er zur schönsten sittlichen That aus. Daher ist auch in ihm der Philosoph und der deutsche Mann gar nicht zu trennen; in dem einen bestätigt und bewährt sich der andere. Er selbst nennt seine Philosophie die wesentlich deutsche, die nur aus dem Innersten des deutschen Nationalgeistes selbst hervorgehen konnte; er selbst kennt auch kein wahrhaft deutsches Leben, das nicht von tiefen speculativen Gedanken durchdrungen wäre; er forderte ein solches Leben in ernster eindringlicher Mahnung von seinen Zeitgenossen, er forderte es auch von den spätern Geschlechtern."

Auch Friedrich Harms in Kiel hat Fichte's Philosophie zum Vorwurfe seiner akademischen Festrede in größerer Ausdehnung gewählt. Schon am 15. März 1862 hatte der Redner einen Vortrag über Fichte's Lebensverhältnisse gehalten. Im vorliegenden wird dessen Philosophie entwickelt. So ergänzen sich beide Vorträge vom 15. März und 19. Mai. Der

Digitized by Google

Redner schildert uns einerseits im Leben den Patrioten, andrerseits in der Philosophie den idealen, freien und selbstständigen Denker. Er erkennt in dem Patriotismus seiner Reden an die deutsche Nation auch „die Gedanken seiner philosophischen Weltanschauung" und weist auf Häusser's Worte hin, daß „seit Luther kein Deutscher so zu seinem Volke gesprochen habe." Die eigentlich deutsche Philosophie beginnt ihm mit Kant, die englische mit Baco von Verulam und die französische mit Descartes. Er nennt die mit Fichte beginnende Entwickelung „die Zeit der systematischen Ausbildung und Fortentwickelung der Philosophie." Er zeichnet kurz den Fortgang der „absoluten Philosophie" bis auf Hegel, giebt ihre „Einseitigkeit" preis ohne „ihr Verdienst und ihre Leistungen schmälern" zu wollen. Unter Fichte's Leistungen werden besonders die ethischen und pädagogischen hervorgehoben. Die sittliche Lebensanschauung muß die Nation durchdringen, wenn sie „einig, mächtig und frei" werden soll. Die Geschichte ist die Erziehung des Menschengeschlechtes, das tiefer und reiner erfaßte Christenthum das Erziehungsmittel.

Auch in der akademischen Festrede von Franz Hoffmann in Würzburg wird Fichte in gedrängten Zügen vorzüglich als Philosoph und Patriot geschildert. Zugleich werden kurze Andeutungen über ihn als Lehrer, Schriftsteller und Charakter gegeben. Der letztere war auf „Thatkraft, Festigkeit, Muth, Geradheit und Wahrhaftigkeit" gegründet. Zunächst wird von Fichte's genialer Schrift über die Bestimmung des Menschen ausgegangen, um das Verhältniß „der ersten Gestalt" der Fichte'schen Philosophie zur „zweiten" anzudeuten. Er bezeichnet die zweite Form seiner Wissenschaftslehre als die „höchste Gestaltung" seines Systems. „Wie seine praktische Philosophie an Hoheit und Reinheit der Gesinnung Alles weit hinter sich zurückläßt, was je von pantheistischen Denkern ausging, so übertrifft sie an Kühnheit der Principien Alles, was je in der Philosophie vor ihm da gewesen ist und man kann nicht umhin, ihn nicht von aller Ueberkühnheit und von mancher Gewaltsamkeit und Uebertreibung in einzelnen Punkten frei zu sprechen.

Digitized by Google

Vom höchsten Standpunkte aus betrachtet erreicht Fichte freilich die innerste Tiefe und Wahrheit des ethischen Princips des Christenthums, nach welchem er ringt, nicht und begreiflicher Weise ist dies nicht ohne Einfluß auf seine Rechts- oder Staatslehre geblieben." In der ersten Gestalt seiner Philosophie „urgirt er das Princip der Selbstständigkeit bis zum höchsten Uebermaß", in der zweiten „will er sogleich dies gut machen und geräth nun in das entgegengesetzte Uebermaaß der Vernichtigung des Willens in Gott." Fichte, der Patriot, verwirft den „besondern, d. h. den egoistischen Patriotismus, nicht den wahren, ächten, der aus dem Kosmopolitismus nothwendig folgt." Der Kosmopolitismus ist ihm „der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseyns des Menschengeschlechtes im Menschengeschlecht wirklich erreicht werde, der Patriotismus aber der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zuallererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Menschengeschlecht." In den Andeutungen zur Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie wird Franz Baader als der Vollender der von Fichte gegebenen Forschungen bezeichnet. „Man kann mit Recht sagen, daß, so gewiß auf Kant der Fichte vom Jahre 1794 und auf diesen der Fichte von 1801—1813, eben so gewiß auf diesen Baader folgen mußte."

F. Lasalle will in seinem Vortrage Fichte's Geist schildern, abgesehen vom Leben desselben, von seinen eigenen Leistungen oder seinem Systeme. Er hebt in ihm „den nationalen Geist" hervor. Es wird das „Nationale oder Volksgeistige" in der Philosophie betrachtet. Der nationale Geist wird bezeichnet als „der Drang nach einer von der innersten Gedankengrundlage der Wirklichkeit ausgehenden, immer tieferen und intensiveren Bewältigung der Welt durch die Innerlichkeit des Geistes, der Drang nach einer von der gründlichsten theoretischen Erfassung jenes Gegensatzes ausgehenden, immer innigeren Versöhnung des Geistes und der realen Welt." Dieses wird an der streng speculativen Philosophie Fichte's nachgewiesen. Als Princip seiner praktischen Phi-

Digitized by Google

losophie wird bestimmt „Hingebung des Individuums an das reine Ich oder an die Gattung, das Leben in und für die Gattung.“ In Fichte's populären Schriften wird das Princip „einer Philosophie der Geschichte“ aufgestellt. Es ist „der vernünftige Weltplan“, es sind die „nothwendigen Glieder und Epochen des Erdenlebens.“ Der „deutsche Geist“ ist in Fichte „das treibende Gesetz seiner Leistungen.“ Die Aufgabe des deutschen Volkes ist „die Vervollkommnung und Fortentwickelung vor allen andern Völkern.“ Der „deutsche Staat“ und „die Einheit des deutschen Volkes“ wird als Mission der Deutschen für die Zukunft bezeichnet.

F. O. Lott entwickelt „Fichte's Bedeutung auf dem Gebiete der Philosophie.“ Fichte steht im Gegensatze gegen den „Materialismus der französischen Encyklopädisten“, den „Auswuchs der Naturwissenschaft.“ Die Stelle, an welcher er wider diesen stieß, war vor Allem „seine Ueberzeugung von der Freiheit.“ Sein „Charakter“ war ihm „das Werk der eigenen Thaten.“ Daher „die Entwickelung des innern Lebens aus dem Ich heraus.“ Bis „zu einer gewissen Gränze war ihm darin ja bereits Kant vorangegangen.“ Es werden der Einfluß dieser innern Entwickelung auf die Untersuchung der Thatsachen und des Wesens des Selbstbewußtseyns, auf die Richtung und Gestaltung der Seelenlehre, auf Schelling und Hegel, besonders auf Herbart, seine Stellung zu Kant, die Vertheidigung gegen den Vorwurf der Irreligiosität hervorgehoben. Auch der „Kerngedanke“ seiner Sittenlehre und seines Naturrechts ist die Freiheit. Daran reiht sich die Darstellung von Fichte's Lehrwirksamkeit, von dessen Bemühung für Organisation des Unterrichts, der Thätigkeit für Volksbildung, Patriotismus und Kosmopolitismus. Fichte wirkte durch „Thaten“ vorwiegend „des Gedankens und der Gesinnung“, mit „Muth“ und „ohne Eitelkeit.“ Man preist ihn darum auch besser, als durch „oberflächliche Gefühlswallungen“, durch „Thaten in seinem Geiste, im Geiste der unermüdlich in die Tiefe und in die Höhe vordringenden Wahrheit, der opferbereiten Begeisterung für allgemeine Volksbildung und für das theure Vaterland.“

Digitized by Google

Robert Schellwien bezeichnet in seiner zu Berlin gehaltenen Festrede als „das Herz von Denken und Thun Fichte's die Freiheit, die „majestätische und souveräne Macht des sittlichen Willens." Dieser Geist, der Geist des deutschen Volkes ist die Seele der Fichte'schen Philosophie. Der Fichte'sche Geist wird mit Anwendung auf die Gegenwart als der Geist der ächt deutschen Gesinnung hervorgehoben.

In Leipzig sprach außer Ahrens in der dortigen Aula auch Ch. H. Weiße. Er beginnt seine Festrede mit einer Erinnerung an das Schillerfest. Die Verknüpfung beider Feste führt ihn zu einer Zusammenstellung der übereinstimmenden Momente in dem Wesen und der Wirksamkeit der beiden großen Männer der Nation, des Dichters und des Philosophen. Als das Gemeinsame im Streben beider wird vorerst der Idealismus hervorgehoben. Diesem wird der realistische Charakter der Zeit gegenübergestellt. Ungeachtet dieses Gegensatzes ist eine Begeisterung für beide Männer vorhanden. An einer Stelle finden die Gegensätze beider und unserer Zeit ihre Berührungspunkte. Ein solcher ist zunächst die Sittlichkeit, sodann ein „sittliches Pathos eigenthümlicher und mächtiger Art", das Freiheitsstreben. Von diesen Uebereinstimmungsmomenten Schiller's und Fichte's mit unserer Zeit geht der Festredner zur Entwickelung der Harmonie in Fichte's äußerem und innerem Leben über. Es wird Andeutungsweise von Fichte's Philosophie gezeigt, daß dessen spätere oder verbesserte Wissenschaftslehre keine Wandlung oder keinen Abfall der Gesinnung bekundet, sondern daß sie folgerichtig im Zusammenhange mit der alten Wissenschaftslehre steht. In seinem Systeme, in welchem „der Freiheitsbegriff der Lebensathem" ist, herrscht von Anfang an „der religiöse Charakter ohne den Auktoritätsglauben oder den Dogmatismus einer einzelnen theologischen Schule." So wurzelt zuletzt seine philosophische Grundanschauung nach ihrer gänzlichen Vollendung „in der reinen geschichtlichen Urgestalt des Christenthums, in der erhabenen Persönlichkeit seines Stifters."

Eine allgemeine Charakteristik enthalten die Fest-

reden von Beckers, Brzosowski, Ludwig Eckardt, Schellenberg und Wildauer. In der akademischen Festrede von Hubert Beckers in München wird Fichte als Mensch, Bürger und Gelehrter zum Vorbilde aufgestellt. In der ersten Beziehung wird dessen praktisches sittliches Interesse, Streben nach Charakterbildung, sein Verlangen nicht nur zu denken, sondern auch zu handeln, nicht zu scheinen, sondern zu seyn, seine Rechtschaffenheit, Religiosität herausgehoben. Fichte erscheint als „Muster seltener sittlicher Größe, getragen zugleich von lauterster, gottinniger Religiosität." In zweiter Beziehung wird er als Patriot dargestellt. Er fordert „ein Volk, das an Geistigkeit und Freiheit glaubt und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will." Er war „nur in dem Sinne ein entschiedener Demokrat, daß er lieber gar nicht seyn mochte, als der Laune unterworfen seyn und nicht dem Gesetze. Als Gelehrter endlich errang er im Reiche der Wissenschaft und Geschichte der Philosophie einen „unsterblichen Namen." Zugleich wird auf Fichte's Anschauungen über Heranbildung der akademischen Jugend und Universitätsverbesserung hingewiesen. Auch Fichte's treuer Gattin wird in Verehrung gedacht. „Beide waren der Mit- und Nachwelt ein Vorbild und eine Mahnung, wie sie nach den höchsten Menschheitszielen mit gleichem Heldenmuth und gleicher nie versiegender Begeisterung zu ringen."

Brzosowski in Posen, ein Schüler Fichte's, entwirft ein kurzes Bild von Fichte's Aeußerem und Innerem. Seine Festrede ist in der Posener Zeitung (Jahrg. 1862, No. 116 u. 117) mitgetheilt. „Nach seinem Herzen und seiner Gesinnung" war dieser Philosoph „das verkörperte Wahrheitsgewissen." Die Wahrheit bildete die „tiefste und heiligste Grundlage seines Charakters." Er war „dem großen deutschen Reformator Luther ähnlich, welcher einst vor Kaiser und Reich siegesfreudig sprach: Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen." Er besaß „einen Glauben, der nicht in Widerspruch steht mit der Wissenschaft, dem thätigen Leben und den viel verzweigten sittlichen Aufgaben der Gegenwart, sondern der vielmehr die Be-

Digitized by Google

geisterung ist zu allem Wissen und Thun und den Menschen hinaushebt über sein armes, enges Ich und ihn zum Werkzeug des Göttlichen macht. Dieser beseligende Glaube war auch die Urquelle von Fichte's kühnem System der Wissenschaft." Fichte hat es „unumwunden ausgesprochen, daß seine Wissenschaftslehre nur dann eine lebendige Kraft in sich hat, wenn sie auf das Reich der Freiheit, auf das Reich Gottes bezogen wird." Fichte wird „der große Denker und Vorkämpfer für Deutschlands Ehre, Freiheit und Selbstständigkeit" genannt. Er wollte tüchtige „Volksgesinnung durch Erziehung." Er erstrebte „die Umbildung Deutschlands zu einem eigenen Reiche deutscher Nation." Das letzte Ziel in seinen Reden an das deutsche Volk war ihm die „Freiheit und Unabhängigkeit des deutschen Reiches." Die Aufgabe der Umbildung des deutschen Vaterlandes war zunächst nach seiner Ueberzeugung „dem preußischen Staate" gestellt.

Ludwig Eckardt stellt in seiner zu Karlsruhe gehaltenen Festrede Fichte's Leben im Umrisse dar, bezeichnet diesen als Vorbild des deutschen Volkes und deutet seine Bedeutung für die Gegenwart an. Er feiert „nicht Fichte, den Professor in Jena, den Schöpfer der Wissenschaftslehre", sondern „den Charakter, den politischen Redner, den Patrioten Fichte" und zeigt in dessen Lebenszügen, daß „dieser Gedankenheld von einer seltenen geschlossenen Einheit", daß „der Philosoph und der Patriot ein Mann" war. Er führt Alles auf „Einen Grundzug", auf „den Redner Fichte" zurück. Er war ein „Redner der Deutschen." Er wollte „die ganze Anschauung und Denkart des Zeitalters umgestalten." Er war, wie „die Propheten des jüdischen Alterthums", ein „Volkstribun aller idealen Güter der Nation." Wir können darum „den Philosophen Fichte nicht von dem Politiker trennen." Seine Reden an die deutsche Nation sind das „Hauptwerk des Philosophen, wie des Politikers." Er erreicht in „dieser reifsten Schöpfung in jeder Beziehung seinen Höhepunkt." Fichte ist „das Urbild des Charakters, der Mann des festen Willens und Entschlusses, der freie Denker, der Philosoph der That, der Pädagog, der die Jugend nicht blos für das Haus, wie Pestalozzi

Digitized by Google

sondern für den Staat erzieht, der gesinnungsvolle, den Patriotismus zu seiner Religion machende Politiker." Man feiert in ihm „keine Persönlichkeit blos, sondern den verkörperten deutschen Geist." Er ist „der Deutsche der Zukunft." Der „Kultus der nationalen Idee war Fichte's Schöpfung." Seine Feier ist „kein Partei-, sondern ein nationales Fest." Ein Weg „besonnener, versöhnender, alle Bausteine benutzender Reform" muß das ganze Volk „zu einem einzigen großen Nationalvereine" machen, und „eine Partei" sind dann nur noch die, die „kein Vaterland besitzen wollen."

Auch E. O. Schellenberg, Stadtpfarrer in Mannheim, betrachtet in seiner Festrede in Fichte nicht den Philosophen, sondern „den Denker in seiner Stellung zum Leben", den „freien deutschen Mann, den Charakter ohne Furcht und Tadel", indem er an die äußern Momente seines Lebens und an seine Schriften, namentlich die politischen und religiösen, anknüpft, auch Andeutungen über Fichte's Ansichten vom Christenthum giebt, welche diesem Philosophen die religiöse Weihe verleihen.

Tobias Wildauer in Innsbruck weist auf das mit den äußern Lebensmomenten zusammenhängende innere Wirken Fichte's hin. Die Harmonie seines äußern Lebens und seines geistigen Schaffens wird hervorgehoben. „Seit Sokrates ist schwerlich ein Philosoph ersten Ranges hervorgetreten, bei dem die wissenschaftliche Ueberzeugung so sehr mit der persönlichen Denkweise zusammenfiel, bei dem Kopf und Herz so im Einklang waren, wie bei Fichte. Seine Lehre gilt mit vollstem Recht als das Werk und als der Ausdruck seiner Persönlichkeit. Ihm galt eine solche Harmonie zwischen Charakter und philosophischer Weltanschauung überhaupt als ein allgemeines Gesetz." Man muß „seinen Charakter und dessen Entwickelungsgeschichte kennen, wenn man die Genesis, die Erweiterung und Vertiefung seiner Lehre völlig begreifen will." Fichte's „System war Fichte selbst und war daher nur einmal möglich. Auf einsamer Felsenspitze steht er allein, treu festhaltend an dem, was ihm als das Beste erschien, sein Leben setzend an dieses Eine, beseelt von

Digitized by Google

einer reinen Gesinnung und vor Allem über das Gemeine erhaben, der Mann des unerschütterlichen Herzens, und die Vorüberziehenden, wenn sie das fremd gewordene Bild betrachten, erkennen wohl: Es war ein Mann aus einem Gusse."

Fichte's Leben und Lehre im innern Zusammenhange mit einem Hinblicke auf die Vergangenheit und die Stellung zur Zukunft entwickeln die Festreden von Brandis, Kuno Fischer, Heyder, Köstlin, v. Reichlin-Meldegg und Trendelenburg.

Brandis in Bonn geht zunächst von der dem deutschen Volke durch seine großen Männer „stets neuen geistigen Erweckung" aus, nennt Luther, Leibniz, Klopstock, Lessing, Göthe. Als Eigenthümlichkeit des deutschen Nationalcharakters werden der Trieb „zu persönlicher individueller Ausbildung, der „den Schranken einer einseitigen Entwickelung" widerstrebende Drang, und die Sehnsucht bezeichnet, mit welcher der deutsche Geist, „wenn auch in verschiedenster Weise über die Gränzen der Endlichkeit hinausstrebt." Als der Mann „einer neuen Aera philosophischer Forschung" gegenüber der „in leeren Formalismus ausgearteten Dogmatik" wird „Immanuel Kant" gerühmt, dessen Philosophie in kurzen Umrissen und die Stellung Fichte's zu ihr angedeutet und die Uebereinstimmung, so wie der Unterschied in den äußern Lebensmomenten und den innern Bestrebungen beider hervorgehoben. In Bezug auf unsere Zeit wird, an Fichte's Streben und Wirken anknüpfend, der Wunsch ausgesprochen, sie möge immer mehr und mehr davon durchdrungen werden, daß „die bürgerliche Freiheit ihren einzig festen Grund in der gewissenhaftesten, unselbstischen Pflichterfüllung der Einzelnen" findet, daß „jeder in sich die wahre sittliche Freiheit begründen muß, dem die bürgerliche Freiheit am Herzen liegt."

Kuno Fischer nennt in seiner Festrede Fichte den „einzigen" unter den deutschen Philosophen, „dem eine volksthümliche Größe zukommt." Er findet den Grund darin, daß in ihm „die Kraft des tiefsten und dem gemeinen Manne völlig fremden Denkens mit der Gewalt herzbewegender Rede" vereinigt war.

Digitized by Google

In ihm entsprechen sich „Willensrichtung und Anlage" vollkommen. Er ist „Charaktergenie." Philosoph, Redner und Charakter bilden eine einige geschlossene Persönlichkeit. Der erste und letzte Zweck seines Lebens ist die „reformatorische That." Die „gründlichste und tiefste Reform" bezieht sich auf die „Gesinnung, den Willen des Menschen." In Fichte regt sich der „religiöse Thatendrang." Kant hat die Philosophie reformirt, Fichte wollte „durch die Kant'sche Philosophie reformiren." Seine philosophische Reformbestrebung war eine „Mission, die er zu erfüllen und mit seinem Leben zu besiegeln in sich die Kraft und den Beruf fand." Sie beruhte auf der „eigenen Ueberzeugung." Mit dieser verband sich der „Muth." Die reformatorische That bildet auch „den Ursprung seiner Philosophie." Die Philosophie will „den Uebergang aus dem Zustande der Unfreiheit in den der Freiheit." Diese ist „lauter Leben und hervorbringende Thätigkeit." Die ganze Fichte'sche Philosophie ist von dem Worte erfüllt: „Frei seyn ist nichts, frei werden ist der Himmel." Er verlangt eine „neue Erziehung, Vernichtung der menschlichen Selbstsucht." Die rein philosophische Natur seines Charakters enthüllte sich als „reine und uneigennützige Liebe zur Wahrheit", der „tiefste Zug seines Wesens." Leben und Lehre sind das treueste Abbild seines Charakters.

Carl Heyder in Erlangen geht in seinem Vortrage zuerst von einer localen Veranlassung aus. Er knüpft an Fichte's Anstellung in Erlangen und seine Ankunft daselbst (Mai 1805) an. Er blieb nur im Sommer 1805 dort, wo er bei Hildebrand Chemie und Physik hörte und Professoren bei ihm Privatissima in der Philosophie nahmen. Dabei wird hinsichtlich des Näheren auf Engelhardt: Die Universität Erlangen von 1793 bis 1843, verwiesen. Auch hier wurden Vorschläge zur Universitätsverbesserung, wie später in Berlin, gemacht. Daran wird ein Bild von Fichte's Leben und Lehre geknüpft. Der Redner schildert in Fichte nicht nur einen der ersten Denker Deutschlands, „dem bis zu seinem Ende philosophische Forschung eine heilige Lebensaufgabe war", sondern auch „den Mann, der, was er

Digitized by Google

dachte, lebte, der von seltenem Reichthum des Gemüths und noch seltenerer Unerschütterlichkeit des Charakters, erfüllt von Mannesmuth, Zorn und Stolz, ausgerüstet mit einer Gabe der Rede, welche Zeitgenossen mit einem daher rauschenden Gewitter verglichen, in einer der schmachvollsten Zeiten unserer vaterländischen Geschichte einen mächtigen Antrieb gab zu sittlicher Ermannung und durch die eigene That bewies, daß er bereit sey, sein Leben einzusetzen für die höchsten Güter der Menschheit."

Es ist zu beklagen, daß in Tübingen kein eigentliches Universitätsfest zu Stande kam. Bei der allgemeinen Feier sprach Prof. Karl Köstlin. Fichte's Leben war nach dieser Rede „ein Kampf für die Würde der Menschheit mit den Waffen des Geistes, ein Kampf, wie nicht ohne Mühe und Beschwer, so auch nicht ohne die Wehen und Gefahren überwallenden Kampfeseifers." In Fichte kehrte, als ihm der bestimmte Beruf wurde, „das Heiligthum der Nationalität retten zu helfen", der „Geist geläuterter Weisheit, ruhig besonnener Kraft, unbestechlicher Treue, unwandelbarer Hingebung, eherner Entschlossenheit ein." Er weist auf Fichte's Ruf nach nationaler Erziehung hin. „Wir würden nicht in seinem Sinne handeln, wenn unser Ziel ein anderes wäre, als die Erhaltung des ganzen ungetheilten und untheilbaren Vaterlandes und Volkes und die Fernhaltung aller gröbern oder feinern Einmischung fremder Hände in das, was allein unsere Sache ist."

Nach der von dem Unterzeichneten in der Aula der Ruprecht-Karls-Hochschule zu Heidelberg gehaltenen akademischen Festrede ist Fichte als Philosoph „den drei Koryphäen unserer deutschen philosophischen Literatur, Kant, Schelling und Hegel, als der vierte ebenbürtig", wird mit ihnen ein „Heros der Philosophie unserer Zeit genannt." Er ist „einer der ersten Bannerträger des edeln und bessern Geistes unserer neuen Zeit." Er ist ein „akademischer Lehrer, Erzieher im vollsten und schönsten Sinne des Wortes." Das Fest der Erinnerung an ihn ist „nicht allein ein akademisches, es ist ein deutsches Volksfest." Es gilt „seinem in Schrift, Wort und That bewährten Cha-

Digitized by Google

rakter", seiner „echt deutschen Gesinnungs- und Handlungsweise", seiner Liebe zur „Einheit und selbstständigen, von Außen und Innen ungehemmten Entwickelung unseres deutschen Vaterlandes, ohne Sonderinteressen und Sonderrücksichten der Regierungen und einzelner Stämme oder Kasten", „dem deutschen Gemüth in der Religion", dem „deutschen Verstand in Sachen des Rechts und Staates", der „deutschen Vernunft in der Philosophie und allen von ihr ausgehenden Wissenschaften" und „im Leben dem deutschen Freimuth, der deutschen Wahrheitsliebe, Treue und Aufopferungskraft." Dies wird in Fichte's Leben, Lehre und Volkserziehung dargestellt. Zugleich wird seine Philosophie und der innere Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Gestalt der Wissenschaftslehre entwickelt, dieser aber eine übersichtliche Darstellung des Entwickelungsganges der neuern Philosophie von Franz Bacon von Verulam und Carteſius bis auf Fichte vorausgeschickt.

Von Trendelenburg in Berlin werden in seinem akademischen Festvortrage Umrisse vom äußern Leben Fichte's gegeben und an dieselben seine innere Entwickelung und sein geistiges Wirken geknüpft. Der sittliche Geist war es, der Fichte an Kant kettete und zunächst folgte jener dieser Richtung. Aber die „praktische Seite war bei ihm von Anfang mit der theoretischen verbunden und nur durch die Einheit beider war er der hervorragende Philosoph." In der „Wissenschaftslehre gründete Fichte seinen Idealismus, eine Denkungsart, in welche unsere Zeit, in der entgegengesetzten Betrachtung der Materie beschäftigt, sich schwer hineindenkt, und doch nicht einseitiger, als die einseitige unserer Zeit. Jetzt liebt man es, in dem Geiste nur Schein und nur in der Materie Wahrheit zu suchen, Fichte dagegen sah in der Materie nur den Schein und nur in der geistigen Thätigkeit Wahrheit." Der Glaube „an die Realität ist für Fichte ein sittlicher Glaube. In das Spiel der Bilder kommt Bestand des Wirklichen, auf daß wir wollen, was wir sollen und handeln, wie wir sollen. So war ihm das Sittliche die Substanz der Welt und alles Uebrige nur dazu da, damit das Sittliche sey."

Digitized by Google

Er hatte in der „moralischen Weltordnung, die nicht als eine geordnete, sondern als eine ordnende zu verstehen ist, Kant's Postulat Gottes aus dem Ueberweltlichen zum Innenweltlichen, aus der Transscendenz heraus zum immanenten Princip gemacht. Es konnte nicht fehlen, daß der Gedanke anstieß, und ein Gedanke, der nicht anstößt, treibt nicht, sondern läßt sich den gewöhnlichen Strom hinabtreiben. Wenn die Theologie nicht zugeben durfte, daß der allumfassende Gedanke Gottes in der moralischen Beziehung ohne Rest aufgehe und der physischen und metaphysischen Bedeutung beraubt werde: so mußte sie doch fühlen, daß in dem von Fichte einseitig erfaßten Begriff ein fruchtbarer Kern steckte und ein edler Impuls lebte. Sie mochte seinen Mangel bestreiten oder ergänzen und das Richtige an sich ziehen, überhaupt mit Geist dem Geiste begegnen. Aber die Consistorien thaten, was leichter ist, sie thaten den Gedanken in den Bann. Es war der alte Widerspruch, der alte Kleinglaube daß das Christenthum, das im Kampf gegen die Polizei des römischen Reiches groß geworden, durch die Polizei der neuen Staaten müsse bei seinem Bestand behauptet werden." Der Geist der Philosophie Fichte's wird unter dem Anschlusse an die Entwickelung der Hauptmomente seines äußern Lebens geschildert. Bei Erwähnung des Atheismusstreites wird die Zurückweisung der von Cursachsen angemutheten Beschlagnahme des Fichte-Niethammer'schen Journals nach einem Schreiben Friedrich Wilhelms III. (v. 25. März 1799) aus den Acten des Königl. Preußischen geheimen Staats- und Kabinetsarchivs mitgetheilt. In den Schriften des spätern praktischen Zeitraums ist „eine Bewegung von der Thathandlung des reinen Ich zum Seyn des Absoluten, welches das Leben Gottes ist, welches alles Seyn und außer welchem kein Seyn ist, von der Moralität zur Religion." Gegen Kant's „fast apathische Moralität hat Fichte den Affect im Sittlichen wiedergewonnen, die Liebe und die Seligkeit." Man kann auf Fichte „das Wort anwenden, daß er die Mängel seiner Tugenden hatte. Aus demselben Princip, aus welchem seine Macht über die Geister floß, floß die einseitige Consequenz, zu

Digitized by Google

der er sich rücksichtslos forttrieb." Fichte's Geist ist „in seiner Consequenz gewaltthätig, ohne Schonung für das Bestehende. Fichte ist einseitig, aber der einseitige Fichte ist ein ganzer Mann. Was in ihm wirkte und heute fortwirkt, sind nicht einzelne Gedanken, nicht einzelne Entwürfe, sondern der Geist seiner Gedanken, die Gesinnung seiner Denkungsart, das Gewicht seines in sich einigen Wesens." Für seine Philosophie wird als das Bleibende im Vergänglichen „sein Anspruch an Einheit und Genesis", die „Wiedererweckung der Idee als der belebende sittliche Hauch", für die Erziehung der eine Grund zur Bildung des Charakters, wie des Denkens, des rechten Begehrens und der rechten Lust, der Zug zur Selbstthätigkeit, für die deutschen Hochschulen „die Idee ihres Wesens, die nur in Arbeit und Zucht zu erreichen ist", für das deutsche Volk die „zur Zeit der Erniedrigung hoch gehobene Idee der Nation" geltend gemacht. Von seinem Wesen wird gesagt, das sey seine Weite, daß sein Geist in die dunkeln Ursprünge des Wissens hinabsteige und in demselben Augenblick sein Herz für die Nation schlage." „Nie hat er das Eine von dem Andern getrennt. Wenn einst Schiller Fichte seinen Freund nannte, sie sind eins

In jener Jugend, welche nie verfliegt,
In jenem Muth, der früher oder später
Den Widerstand der stumpfen Welt besiegt."

Bei Erwähnung seines Todes sagt der Festredner: „Eine deutsche Eiche war gefallen, stämmig, zackig, in kräftigem Grün, aber sie fiel auf befreite deutsche Erde."

So verschieden die Standpunkte auch seyn mögen, von welchen die in dieser übersichtlichen Darstellung erwähnten Reden und Schriften ausgehen, sie begegnen sich alle in einem Geiste, dem Geiste der Liebe und Verehrung für Fichte, den scharfen und tiefen Denker in der Wissenschaft, den edlen Kämpfer für das Recht seines Volkes, den Lehrer, Erzieher und Schriftsteller zum Zwecke der religiössittlichen Freiheit als der Grundlage jeder wahrhaft beglückenden staatlichen Volksgestaltung. Sein Andenken lebt im Segen, so lange das Volk dauert, welchem er die

Digitized by Google

Kraft ſeines Daſeyns weihte, ſo lange die Wiſſenſchaft blüht, zu deren größten Vertreter er gehört, ſo lange die Menſchheit Sinn für ihre edelſten Güter, überzeugungstreue Forſchung und reine Geſittung hat.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Recenſionen.

Die Kunſt im Zuſammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menſchheit. Von Moriz Carriere. Erſter Band. Die Anfänge der Cultur und das orientaliſche Alterthum. Leipzig, Brockhaus. 1863.

Der rühmlich bekannte Verfaſſer des vorliegenden Werkes, deſſen Fortſetzung und Vollendung man mit Spannung entgegenſehen darf, hat ſich die Aufgabe geſtellt, ſeine Aeſthetik durch eine Philoſophie der Kunſtgeſchichte zu illuſtriren. Noch, bemerkt er in der Einleitung, fehlt uns ein Werk, welches die ſämmtlichen Künſte in ihrem Zuſammenhang untereinander und mit der Culturentwickelung behandelt, welches darthut, wie unter verſchiedenen Völkern und zu verſchiedenen Zeiten jetzt die eine und dann die andere Kunſt die tonangebende iſt, und in dieſer Aufeinanderfolge ſelbſt ein Geſetz aufweiſt. Zu dieſem Zwecke benutzt der Verfaſſer die bedeutendern Forſchungen der neuern Zeit auf dem Gebiete der Religion, Dichtung, Kunſt und Sprache mit ſelbſtſtändigem Geiſte zu einer im beſten Sinne des Wortes populären und geſchmackvollen Darſtellung der Culturgeſchichte des orientaliſchen Alterthums in Religion, Dichtung und Kunſt, welche unſtreitig eine Lücke in der Literatur ausfüllt. Der Verf. beabſichtigt mit dieſem Buche zugleich einen Beitrag zur Geſchichte des menſchlichen Geiſtes zu geben und damit zugleich Bauſteine für eine objektive Philoſophie, für eine ſolche, die nicht blos die That des Einzelnen, ſondern des ganzen Geſchlechtes iſt, deren Sätze durch die Bewährung im Leben auf die allgemeine Vernunft als ihren Quell hinweiſen.

Der Verf. kann mit Grund von ſeinem Werke rühmen,

Digitized by Google

daß es weiter in die Vorwelt zurückgegangen iſt, als es ſeither in den Geſchichten der Poeſie und Kunſt üblich war. Er beginnt ſein Werk mit der Unterſuchung über das Weſen, den Urſprung und die Entwickelung der Sprache, geht dann zum Begriff, Urſprung und Entwickelung des Mythus über und verbreitet ſich über Urſprung und Weſen der Schrift. Nach einer Schilderung der Religion und Poeſie der Naturvölker wendet er ſich zu den Culturvölkern und ſchildert Religion und Kunſt derſelben. Der vorliegende erſte Band umfaßt: China, Aegypten, das Semitenthum in ſeinen verſchiedenen Verzweigungen: das alte Babylon, Ninive und Aſſyrien, Neubabylon, die Phönizier und kleinaſiatiſchen Syrer, Iſrael, die Arier, Indien (die Veden, Heldenthum und Volksepos, das Brahmanenthum, das Buddhiſtenthum, Viſchnu und Siva. Abſchluß des Epos. Lehr-Dichtung, Fabeln und Märchen, Spruchdichtung und Kunſtlyrik, das Drama, die Muſik, die bildende Kunſt), Iran (allgemeine Charakteriſtik, Zarathuſtra, die Heldenſage, Weſtiran. Bildende Kunſt. Alexander der Große. Die Saſſaniden).

In der Betrachtung über das Weſen, den Urſprung und die Entwickelung der Sprache entfaltet der Verf. eine Fülle geiſtreicher Gedanken, die ſich durchweg auf dem Höhepunkte der durch W. v. Humboldt gegründeten Philoſophie der Sprache halten. Er deutet vor Allen mit Recht zur Erklärung des Weſens der Sprache auf den Zuſammenhang des Geiſtes und der körperlichen Organiſation. Er bemerkt treffend: „den idealen Bedürfniſſen des einen kommt die materielle Geſtaltung und Bewegung des andern entgegen, eins ohne das andere wäre nicht möglich, der Leib ohne denkendes Bewußtſeyn würde nicht ſprechen, der Geiſt ohne die Sprachwerkzeuge des Leibes nicht zum Worte, zur Mittheilung, zum beſtimmten Gedanken kommen; Anſchauungen und Gefühle könnte er haben, aber keine Vorſtellungen und Begriffe bilden ohne die Sprache.“ Schon hier ſtellt ſich der Verf. mit Recht dem einſeitigen Spiritualismus wie dem Materialismus entgegen. Humboldt iſt ihm dadurch der Begründer der Sprachphiloſophie geworden, daß er die

Digitized by Google

Sprache in ihrer Untrennbarkeit vom Geiste erfaßte, wodurch sie wie dieser lebendig werde und statt eines todten Werkes als ein fortwährendes Wirken, als die fortwährende Arbeit erscheine den artikulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens zu erheben. Zugleich aber sey sie das bildende Organ der Gedanken, das Denken könne ohne Worte nicht zur Deutlichkeit gelangen, es müsse seine Innerlichkeit gestalten und äußern. Er hebt dabei mit Recht die Phantasie als die Gestaltungskraft hervor, welche in der Sprache das Sinnliche und Geistige verknüpfe, den innern Sinn des Sinnlichen hervorhebe und das Geistige durch ein sinnfälliges Tonbild offenbare. Es entgeht ihm nicht das Ineinanderwirken des Bewußten und Unbewußten in aller Phantasiethätigkeit und wie sich in ihr Naturbestimmtheit, menschliche Freithätigkeit und göttliche Begeisterung verschlingt. Mit Bunsen nennt er sehr schön die Prägung der Worte das ursprüngliche Gedicht der Menschheit; denn der Geist erzeuge das Wort durch dasselbe Vermögen, wodurch jedes Werk der Kunst hervorgebracht werde, durch das Vermögen das Unendliche im Endlichen zu verwirklichen.

In der Erklärung des Ursprungs der Sprache nimmt der Verf. mit Recht eine vermittelnde Stellung ein, indem er die Selbstthätigkeit des Menschen bei der Entstehung und Fortbildung der Sprache betont. Gedanke und Wort, bemerkt er, sind mir wirklich als das Werk und die That geistiger Thätigkeit, alles Denken ist Selbstdenken.

Der Verf. weiset hierauf die Sprache als das Werk gemeinsamer Thätigkeit der Menschheit nach und zeigt, wie jedes Volk und jeder Mensch innerhalb des Gemeinsamen seine eigene Sprache hat. Die Vielheit der Sprachen geht ihm ursprünglich parallel mit der Entstehung der Vielheit der Menschenstämme. Wie aus der in sich noch unerschlossenen Totalität der menschlichen Natur allmälig die einzelnen Seiten und Richtungen geistiger Thätigkeit und die Mannichfaltigkeit der Charaktere hervortreten, so ergreift auch der eine diese, der andere jene Idee, welche nun der Mittelpunkt seines Denkens und Wollens wird,

Digitized by Google

nach der er sein Sinnen, Bilden und Handeln richtet. Je tiefer und umfassender dieser mein Grundgedanke ist, um so mehr wird er wiederum für Viele ein Stern seyn können, und je größer und hervorragender die Persönlichkeit ist, welche zuerst ihn aussprach, desto leichter werden sich andere um sie sammeln. So bilden sich Ideencentra innerhalb der ursprünglichen Gemeinsamkeit wie mehrere Zellenkerne in der Mutterzelle und damit eigene Lebenskreise mit einer bestimmten Ausdrucksweise. Solche Geistesheroen sind die Stammväter der Völker. Das Volk wird durch seine Sprache erst Volk.

Der Verf. unterscheidet zwei Perioden des sprachlichen Lebens und Werdens. In der ersten, der vorgeschichtlichen, ist das Sprachgefühl am frischesten und regsamsten, und die Bildung der Sprache selbst ist die eigentliche Geistesthat, Poesie und Philosophie gehen in ihr auf; in der zweiten Periode tritt das eigene Leben der Sprache zurück und der seiner selbst mächtig gewordene Geist tritt hervor, und die Sprache ist ihm nur Mittel für sein Dichten und Denken.

Verschiedene Ursprünge für die materiellen Elemente der verschiedenen Sprachen anzunehmen, hält der Verf. nicht für nöthig. Die Sprache bestätigt ihm die Einheit des Menschengeschlechts und Hochasien als seine Wiege.

Es stimmt mit den bisherigen Ergebnissen der Forschung, wenn er die erste Auswanderung von dem gemeinsamen Wohnsitz östlich gehen läßt und in China den Nachklang der früheren Sprachform erblickt. Die zweite Abzweigung ist die der Turanier, die in eine nördliche und südliche Scheidung eingehen. Von den drei Söhnen Feridims in der persischen Heldensage, Tur, Selim und Iri, gilt ihm der erste als der Stammvater der Turanier, die beiden letztern sind ihm die Stammväter der Semiten und der Arier oder Iranier. Die Weltgeschichte hat nach dem Verf. zu ihren Trägern die Semiten und die Arier, deren Verzweigungen er weiterhin verfolgt. Wenn den Semiten mehr das Religiöse, den Ariern das Weltliche und menschlich Freie zu gründen und zu vollenden bestimmt war, so haben die

Digitized by Google

Arier das Gute der Semiten voller und gründlicher aufgenommen als die Semiten die Errungenschaft der Arier.

Der ununterbrochene Strom menschheitlicher Bildung wogt jetzt in den arischen Sprachen, deren Bildsamkeit und Kraft gleichen Schritt hält mit der Arbeit des menschlichen Geistes und begonnen hat die Früchte derselben allen Völkern darzubringen. Indem sich der Verf. zu der Betrachtung des Begriffs, des Ursprungs und der Entwickelung des Mythus wendet, verweiset er vor Allem darauf, daß die ältesten Denkmäler der Kunst, die ältesten Schriftwerke die Thatsache bezeugen, daß die Gottesidee in dem Gemüthe der einzelnen wie der Völker lebendig ist, daß sie mit der Entwickelung der Cultur immer klarer ausgebildet wird, daß sie zuerst und immerdar im Gefühl und im Gewissen waltet, daß dann zunächst die Phantasie ihr Gestalt giebt, und danach der denkende Geist sie zu bestimmen und zu beweisen sucht, indem er von der Wirklichkeit und ihrer Beschaffenheit auf das Wesen ihres Grundes seine Schlüsse macht. Ein Gefühl des Unendlichen liegt nach dem Verf. ursprünglich in der Seele. Kunst, Religion, Philosophie sind anfänglich noch nicht unterschieden, sondern wirken vereint, und wie wir die Urphilosophie und Urpoesie der Menschheit in der Sprachbildung erkennen, durch welche das Weltbewußtseyn des Geistes zu Stande kommt, so ist im Mythus die gleich ursprüngliche Thätigkeit des Dichters und Denkers vorhanden, um das Gottesbewußtseyn oder die Idee des Vollkommenen, das Ideal der Vernunft zu gestalten. Wenn sich der Verf. nun die Urreligion der Menschheit vorstellt als den Glauben an einen Gott, in dem Geistiges und Physisches nicht getrennt ist und zwar so, daß ihr im Himmel die (göttliche) Weltordnung ausgeprägt erschien, daß ihr die Gottesidee als der Gedanke des Unendlichen durch die Naturanschauung des Himmels erweckt und sofort mit ihm verknüpft worden sey, daß der Himmel der sichtbare Gott gewesen sey und im sichtbaren Himmel die Geisteskraft Gottes wie die empfindende wollende Seele in ihrem Leibe gewaltet habe, so schreibt er der Urmenschheit einen Semi-

Digitized by Google

pantheismus zu, der mit den Urkunden der Offenbarung nicht in Einklang zu bringen iſt. Wer aber mit dieſer Auffaſſung nicht einverſtanden iſt, wird auch des Verf. Erklärung der Entſtehung der Mythologie nicht ganz zu billigen vermögen, ſo ſehr er ihm auch für viele in dieſem Zuſammenhang vorgetragene Gedanken dankbar ſeyn wird. Zwar betont der Verf. in der ganzen Entwickelung der Mythologie den menſchlichen Faktor, die Thätigkeit des menſchlichen Bewußtſeyns in ihren verſchiedenen Formen, zwar will er nicht mit Schelling den mythologiſchen Proceß in das (ewige) Weſen Gottes ſelbſt verlegt wiſſen, aber er ſieht doch mit Schelling in der Mythologie einen nothwendigen Proceß. Wenn aber die Mythologie ein nothwendiger Proceß iſt, ſo müßte auch die geſammte Weltgeſchichte ein nothwendiger Proceß ſeyn und man ſähe nicht, welche Bedeutung da der Freiheit noch zukommen ſollte.

Die Betrachtungen des Verf. über die Schrift ſind durchgängig ſachgemäß und lehrreich.

Die Schilderung der Naturvölker iſt als wohlgelungen zu bezeichnen.

Die Reihe der Culturvölker beginnt der Verf. mit China, deſſen Schilderung durchaus trefflich iſt. Die von Gladiſch behauptete Aehnlichkeit der Chineſiſchen Weltanſchauung mit der Lehre des Pythagoras beſtreitet der Verf. im Allgemeinen nicht (wiewohl ſie großen Einſchränkungen unterliegt), macht aber mit Recht die Selbſtändigkeit beider geltend, indem er auf die unleugbare Wahrheit verweiſt, daß es Ideen genug gebe, die auf der Natur der Dinge und auf der Eigenthümlichkeit des Geiſtes beruhten, und darum auf ähnliche Art bei den Völkern wiederkehrten. Von der lyriſchen Poeſie der Chineſen gibt der Verf. nach Rückert und Cramer bezeichnende Proben. Sinnigkeit und Verſtändlichkeit iſt ihr Grundcharakter. Es fehlt ihnen Feuer, Schwung der Phantaſie und meiſtens Tiefe des Gefühls.

Für die Religion der Chineſen ſind die Volkslieder der alten Zeit allerdings ein ſchönes Zeugniß, und Lieder wie die folgenden ſind gewiß in religiöſer Beziehung bemerkenswerth:

Digitized by Google

Der Himmel scheint in deinem Sinn,
Sein Weg ist über deinen Wegen;
Wohin du gehst da geht er hin
Und tritt dir überall entgegen.

Drum laß nicht deines Herzens Lust
Dich lenken ab von seinem Lichte,
Und wiss' in allem was du thust,
Du thuit's vor seinem Angesichte.

Gib Acht, gib Acht, der Himmel wacht,
Er wacht mit Macht und nimmt in Acht.
O sag nicht er sey fern und hoch
Er ist so nah, so nah uns doch,
Er hält von allen Seiten uns umfangen
Und nirgends ist ihm unser Thun entgangen.

Die weltliche Lyrik der Chinesen charakterisirt der Verf. treffend mit den Worten:

„Lyrisch als unmittelbarer Erguß einer Empfindung gewinnt die chinesische Volkspoesie durch die verständige Sinnesweise einen Anflug von Lehrhaftigkeit und durch den Ausgang von Naturbildern einen Zug zum Beschreibenden und Beschaulichen. Das Grundgefühl, das sie beseelt, ist die Pietät; das sanft sich Hingebende, das Rührende überwiegt bei weitem das Energische, Thatlustige; ein heiteres Behagen wechselt mit klagender Empfindsamkeit."

Bemerkenswerth sind auch die Gedichte, welche die Strafgerichte des Himmels über die Herrscher verkünden, wenn sie das Volk nicht gut regieren, und diejenigen, in welchen der Sänger fühlt (vor 2500 Jahren), wie doch das Chinesenthum bereits innerlich erstorben sey. Die Chinesen haben sich dem mythologischen Proceß um einen hohen Preis entzogen, um den Preis eines fortschreitenden Geisteslebens. Daher wurde auch ihre Kunstpoesie ein gelehrtes Versemachen, worin wie im Leben die Convenienz, der Formelzwang, die steife Etikette herrschte.

Wenn der Verf. die erzählende Literatur der Chinesen, die Prosadichtung der Novelle und des Romans erfreulicher nennt, so verkennt er doch nicht, daß Erfindung und Composition nicht

Digitized by Google

das Bedeutendste in den chinesischen Novellen sind. Doch findet er in ihnen manche Situationen vortrefflich gezeichnet und rühmt die Lebendigkeit, Treue, Feinheit und Fülle der Sittenschilderung. Unter den hierher gehörigen Novellen hebt der Verf. besonders hervor: die Brüder verschiedenen Geschlechtes, die beiden Muhmen, und die glückliche Verbindung.

Daß das Drama in China nicht gedeihen konnte, und sich nur wenig über das Marionettenhafte erhob, zeigt der Verf. mit einleuchtenden Gründen, indem er einige bekannt gewordene Stücke dieser Art eingehender bespricht.

Eine reichere Welt eröffnet sich uns, indem der Verf. zur Schilderung Aegyptens übergeht. Noch ist hier nicht Alles gelichtet, aber sehr viel ist doch bereits zur Aufhellung des Dunkels geschehen, welches so lange über dem geheimnißvollen Aegypten lag und der Reiz der Betrachtung wächst mit der fortschreitenden Erkenntniß.

Zur Einleitung in das Verständniß des ägyptischen Wesens bemerkt der Verf. unstreitig treffend:

„Im Architektonischen und Symbolischen haben wir das lösende Wort für das Räthsel des Aegyptenthums; darin ist seine Stufe in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit bestimmt. Die Vergleichung der Sprache und der Religion hat dahin geführt, daß ehe die Semiten und Arier ihre Scheidung vollzogen und in neue große Bewegungen eintraten, ein conservativer Stamm sich abermals abtrennte, wie es schon früher durch die Chinesen geschehen war, und dem Semitischen näher stehend als dem höher entwickelten Arischen, die alterthümliche Weise mit sich nahm und einen Ort suchte, wo er dieselben treu bewahren und nach ihrer eigenen Beschaffenheit ausbilden konnte ohne neue und andere Bahnen einzuschlagen. So ward Aegypten am Nil gegründet. Die Bewegung des mythenschaffenden Geistes findet einen bleibenden Ausdruck im Symbol, in dem Bilde, das ihr Resultat verkörpert; und soll der Niederschlag jener Thätigkeit festgehalten und als solcher bewahrt werden, so darf er nicht bloß im wandelbaren Gemüth, im flüch-

Digitized by Google

tigen Wort behalten werden, sondern er verlangt seine Ausprägung in der räumlichen Form, in beharrendem Stoff. Mythus und Symbol verhalten sich schon von Haus aus wie Dichtung und Bildwerk. Der ägyptische Geist bewegt sich nicht mythenerzeugend in fortwährender Regsamkeit, sondern jede Gestaltung wird ihm sofort zum bleibenden Symbol; der Geist bannt die schwankende Erscheinung in feste Form, aber damit verpuppt er sich selbst und die Idee erstarrt im Stein. Das ist das Eine. Das Andere ist das Architektonische. Es geht aus der Gesammtthätigkeit des Volks unter der strikten Herrschaft eines Einzelnen hervor, es bewältigt die Natur durch die Macht des Maaßes, es ist ein Ausdruck strenger Gesetzlichkeit, es zieht alles Besondere und Individuelle in seine Norm und Gemessenheit hinein und unterwirft es dem einmal angenommenen Kanon, es richtet sich auf das Erhabene und Kolossale, es zeigt die Macht des Einen über das Viele durch Wiederholung und Symmetrie, die Ruhe der Dauer ist sein Ziel, sein Werk ist ein Denkmal, ein Symbol dessen, an das es erinnern, das es festhalten soll. Die Aegypter sind das Volk der Erinnerung, der Denkmäler; ihr Sinnen und Trachten ist das Gegenwärtige zu verewigen, darum müssen sie es in den festen Formen der räumlichen Erscheinung ausprägen. Und hier kommt das Land ihnen entgegen. Nicht bloß daß die landschaftliche Natur im Gemüth sich abspiegelt und das Bewußtseyn sich in sie versenkt, sie bietet ihm im Kalk- und Granitgestein das Material für ebenso umfassende als dauernde Werke, und die klare trockene regenlose Luft läßt dieselben nach Jahrtausenden bestehen so frisch wie am ersten Tage." In diesem Zusammenhang führt der Verf. das treffende Wort Bunsens an: „Aegypten ist das Denkmalland der Erde, wie die Aegypter das Denkmalvolk der Geschichte sind."

Sehr gut zeigt der Verf., wie das Princip des Aegypterthums wie alles Menschlichen der Geist ist; wie aber die Natur seiner Eigenthümlichkeit den entsprechenden Boden und Stoff für die organische Lebensgestaltung gewährte, wie die Na-

Digitized by Google

turverhältnisse Aegyptens zur Beobachtung des Standes der Gestirne (zur Astronomie), zur Kunde von Maaß und Zahl (Mathematik) führten, wie hier die messende und bauende Thätigkeit des Volkes dem Volk zum Bedürfniß werden mußte und wie endlich ein einiger Wille nöthig war, der überall Zeit und Ort bestimmte, wo jetzt gebaut, wo dann die Schleusen geöffnet, die Dämme durchstochen werden sollten.

Sprache, Hieroglyphik, Religion und Staatsbildung der Aegypter werden dann in lehrreicher Weise entwickelt und mit Recht hervorgehoben, daß das Eigenthümliche und Große in der ägyptischen Entwickelung war, daß die Unsterblichkeit, das Geschick der Seele an Osiris angeknüpft, daß der hinabgegangene Gott als der Richter der Todten und Herrscher der Geisterwelt angeschaut ward, mit dem die Seligen vereint das ewige Leben haben. So ward nach dem Verf. das ethische Element zur Hauptsache, und das Tiefste im Gottesbewußtseyn hier ausgesprochen. Die Aegypter haben die Unsterblichkeit keineswegs zuerst gelehrt; nach dem Verf. liegt sie dem Geisterglauben der Chinesen und Turanier, dem Todtendienst der Griechen und Römer als menschheitliche Uridee zu Grunde. Die Aegypter haben nur einmal ein entscheidendes Gewicht auf das Leben nach dem Tode und die Vergeltung in der Ewigkeit gelegt, dann die Seelenwanderung und die Verbindung mit dem Thierdienst hinzugefügt. Dabei ist es mir unbegreiflich, wie die Unsterblichkeitslehre den Israeliten bis in späte Zeiten nach der Ansicht so vieler Neueren unbekannt gewesen seyn soll.

Daß Gesang und Musik den Aegyptern nicht fremd waren, zeigt der Verf. eingehend. Besonders bemerkenswerth ist aber, daß der Verf. zeigen konnte, daß die allmälige Entzifferung von Inschriften und Papyrusrollen die Thatsache einer reichen poetischen Literatur der Aegypter festgestellt hat. Auch die Form derselben konnte näher bezeichnet werden. Sie ist nämlich architektonisch in der Symmetrie von Satz und Gegensatz, im Parallelismus der Gedanken, der dem ersten Glied ein entspre-

Digitized by Google

chendes zweites hinzufügt, wie es z. B. in einer Inschrift von König Sethos heißt:

Deine Streitaxt war über den Thronen aller fremden Länder;
Ihre Fürsten wurden durchbohrt von deinem Schwerte.

Der Verf. gibt noch andere und zum Theil interessante Proben, von denen wir nur eine Stelle vom heiligen Schreiber Tapherumnes ausheben:

Sey gnädig mir, du Gott der Morgensonne,
Du Gott der Abendsonne, Horos beider Welten,
Du Gott der einzig und in Wahrheit lebt!
Erschaffen hast du alles was da ist,
Im Sonnenauge offenbarst du dich.
Ich rühme dich wenn abendlich es dämmert,
Wo friedvoll du zu neuem Leben stirbst;
Du scheidest unter Lobgesang im Meer,
Und deine Barke nimmt dich jubelnd auf.

Aus der epischen Poesie der Aegypter hebt der Verf. besonders die Erzählung des Hofpoeten Pentaur von den Waffenthaten Ramses des Großen (von Rougé übersetzt) und die Erzählung des Ennana von den Brüdern Anepu und Satu (ein Denkmal aus der Bildungszeit des Moses) hervor.

Auch die Anfänge des Drama's haben den alten Aegyptern nicht gefehlt. Sie hatten es freilich nicht in einer ausgebildeten Kunstform wie die Athener, sondern in einer Weise, die an die Mysterien von Eleusis, an die kirchlichen Volksschauspiele des Mittelalters erinnert. Im Todtenbuch ist uns nämlich eine Art göttlicher Komödie erhalten, welche das Geschick der Seele, ihre Wanderungen im Jenseits, das Gericht und die Verklärung in Wechselrede und Wechselgesang darstellt.

Uebrigens zeigt der Verf., daß bei den Aegyptern die Architektur die tonangebende Kunst war und daß Sculptur und Malerei an sie gebunden blieben und ihr Gepräge trugen. In das Nähere der geistvoll charakterisirenden und gründlich unterrichtenden Nachweisungen einzugehen, würde zu weit führen.

Die allgemeine Charakterisirung des Semitenthums, zu welcher nun die Darstellung des Werkes übergeht, kann als eine wohlgelungene bezeichnet werden. Wir heben das treffende

Digitized by Google

Wort hervor: „In der Religion ist das Höchste unter den Semiten erschienen, in Staat, Kunst und Wissenschaft gebührt den Ariern die Palme.“ Der Verf. verbreitet sich lehrreich über das alte Babylon, Ninive und Assyrien, Neubabylon, und über die Phönizier und kleinasiatischen Syrer, um etwas länger bei dem Herzen des Semitenthums, bei Israel, zu verweilen.

Der Verf. verkennt nicht, daß das Volk Israel geistig und weltgeschichtlich den Höhepunkt des Semitenthums bildet. Er bekennt, daß es nicht mit Unrecht das Volk Gottes genannt werde, da seine Mission wesentlich eine religiöse gewesen sey und es dieselbe durch Thaten und Leiden erfüllt habe; indem es seine Eigenthümlichkeit zu folgerichtiger und mustergiltiger Erscheinung gebracht habe, sey es dadurch gleich den Griechen und Römern für alle Zeit ein bleibendes Monument in der menschheitlichen Culturentwickelung geworden. Es wird sehr gut von dem Verf. hervorgehoben, daß nicht bloß die Einheit Gottes gegenüber dem Polytheismus festgehalten, sondern auch die Geistigkeit Gottes gegenüber dem Naturdienst mit voller Entschiedenheit erfaßt und der Schöpfer und Herr vor allem als der Gesetzgeber für das Leben der Menschen verehrt wurde, so wie den Israeliten die sittliche Weltordnung der Ausdruck seines Waltens und die Erfüllung des Sittengesetzes der rechte Dienst war, den er verlangte, womit zugleich die Freiheit des Menschen anerkannt war. Die Folgerungen hieraus für die Art, wie die Israeliten ihr Geistesleben in äußern Formen ausprägten, geben wir mit den Worten des Verf.: „Diese Erhebung über die Natur in die Freiheit und Innerlichkeit des Geistes ließ die Phantasie der Hebräer nicht in der äußern Wirklichkeit ruhen und in deren Formen dem Gedanken dauernde Gestalt geben; das plastische Vermögen blieb bei ihnen unentwickelt und mit ihm der Sinn für den architektonischen Aufbau und die Vollendung eines Kunstwerks in der völligen Durchbildung des Stoffs durch die Form. Die Einbildungskraft lebte und webte in der Gemüthswelt und arbeitete für die innere Anschauung; die Religion des Geistes führte zur Kunst des Geistes, zur Poesie, welche die Gedanken

Digitized by Google

der Seele und die Bewegungen des Herzens kund thut und kühnen Schwungs dem Fluge der Vorstellungen folgt. Es ist darum nicht das plastische Epos, das sich bei den Ariern findet, sonden die musikalische Lyrik das Ergebniß der hebräischen Gemüthsstimmung und Weltauffassung; es ist die Innerlichkeit des Gemüths in seinem Verhältniß zu Gott, es ist die Weihe des Irdischen durch seine Beziehung auf das Ewige und der sittliche Gehalt, wodurch diese Lyrik das religiöse Gepräge und die classische Größe für alle Zeit erhält. Sie ist hymnisch in dem Preise Gottes, für den sie alle Pracht und Fülle der Natur verwerthet, sie ist dialektisch, insofern es ihr weniger um die Schönheit als um die Wahrheit, um das Heil der Seele, um die Erbauung des Gemüths zu thun ist. In ihrer Erhabenheit herrlich und in ihrer Geistigkeit unbekümmert um die äußere Erscheinung findet sie eine eigenthümliche Form, indem sie unbefangen nur nach dem Höchsten trachtet."

Von diesem Gesichtspunkte aus schildert nun der Verf. in eingehender Weise für seine Zwecke das gesammte Hebräerthum, wie es in seinen Schriftdenkmalen in unvergänglicher Weise sich ausgeprägt hat, wobei er es an Hervorhebung sinnvoller und erhabener Belege nicht fehlen läßt.

Nach einer allgemeinen Schilderung der Arier in der gemeinsamen Urzeit, welche mit sprachlichen Untersuchungen verknüpft wird, wendet sich der Verf. zur Betrachtung der Indier.

Die Schilderung der Indier, ihres Landes, ihrer Religion und ihres Geisteslebens, ihrer Kunst und Dichtung ist von großer Anziehungskraft. Aus den Veden theilt der Verf. eine Reihe von (übersetzten) Stellen in gebundener Sprache mit, welche uns die Uranschauung der Indier lebendig vergegenwärtigen. Wie der Verf. bemerkt, glaubt man den Ton der Psalmen zu vernehmen, wenn ein Gebet an Varuna anhebt:

Ja weis' und groß sind deine Schöpferthaten,
Der Erd' und Himmel auseinander stülpte,
Er stieß hinauf den hellen weiten Lichtraum,
Und theilt und breitet Land und Sternenhimmel.

Digitized by Google

Innige Frömmigkeit athmet ein anderes Gebet, welches beginnt:

Ob wir auch oft, o Varuna,
Verletzen dein Gebot, o Gott,
Wir Menschenkinder Tag auf Tag:

O gib uns nicht dem Tode preis,
Nicht preis dem Schlag des Rasenden,
Und nicht des Wüthrichs wildem Zorn!

Eine tiefe Ueberzeugung von der Liebe Gottes drückt das Gebet aus:

Laß mich noch nicht, o Varuna,
Eingehen in des Staubes Haus,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Ich ging, du starker lichter Gott,
Aus Schwachheit auf dem falschen Weg,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Ob ich in Wassers Mitte stand,
Kam über mich des Durstes Noth,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade!

Wenn dein Gesetz wir brechen je
Gedankenlos in Schuld verstrikt,
Gib Gnade, Allmächtiger, Gnade.

Nach der Auffassung des Verfassers sind die Götter der Veden allerdings Naturmächte, aber er verkennt nicht, daß die Verehrung derselben über das nur Sinnliche emporsteigt und sich zum Geistigen erhebt, von dem sie ausgegangen. Der Geist waltet dem Indier im Element, er ist sein Organ oder seine Verkörperung. Varuna ist der Allumfasser, den wir im griechischen Uranos wiederfinden. Um Varuna sind die Lichtgenien versammelt, die Aditjas, die Ewigen. Wie wir in materielle Gebiete kommen, findet sich auch im Mythus ein mehr sinnliches Element und eine mehr menschenähnliche Gestaltung der Götter. Prachtvoll wird in einem mitgetheilten Gedicht die Morgenröthe als Göttin geschildert, wobei die indische Anschauung wieder zum Ausdruck kommt in den Versen:

Menschen, die die frühern Morgenröthen
Glänzen sah'n, sie sind gestorben, sterben
Werden die die heut'gen sehn; die Morgenröthen

Selbst sind ewig! Kennt die Göttin doch kein Alter,
Kommt in frischer Jugend immer wieder,
Trägt der Sonne goldne Strahlenfahne.

Die drei Welten sind den alten Indiern die Regionen des Lichts, des Luftmeers und der Erde. Die Luft ist ursprünglich Indras Gebiet. Indra ist der Allherrscher:

Wenn, Indra, hundert Himmel dir wären und hundert Erden auch
Nicht tausend Sonnen, o Blitzschleuderer, fassen dich,
Nicht das Geschaffene, Welten nicht.

Seine Hand umspannt Himmel und Erde. Alle Kräfte sind ihm vereint, er gibt Liebe um Liebe, er trifft den Bösen, und Segen und Ruhm den Guten. Er ist der Wahrheit Sohn, des Guten Herr. Seine Wohlthaten sind so wenig zu zählen wie die vergangenen Morgenröthen früherer Tage. Die ganze Schöpfung ist Indra's Gestalt. Die guten gehen nach dem Tode in Jama's Reich ein, wo alles Verlangen gestillt und jeder Wunsch befriedigt ist, die Bösen gelangen nach Nirkuti. Auf Erden ist das Feuer Hauptgegenstand der Verehrung. Sein Name ist Agni (ignis). Neben Agni kam auch Soma (der Somatrank von der Somapflanze) zur göttlichen Verehrung. Er beflügelt den Geist, daß er jedes Hinderniß überschreitet. Schon den Veden gehört die Vorstellung an, daß man durch das Opfer Einfluß und Macht auf die Götter gewinne. Dazwischen fehlt es nicht an Liedern ironischen Humors, worin die Ausartung des Priesterthums gegeißelt wird. In der Feier des heiligen Wortes, in welchem der Geist offenbar wird, erblickt der Verf. schon einen Vorklang der johanneischen Lehre vom Wort als der sich aussprechenden Vernunft Gottes. Daß sich an den Glauben an die Macht des Wortes auch der Glaube an Wirksamkeit der Besprechungen und Zauberformeln anschloß, kann nicht befremden.

Hieran knüpft sich die Betrachtung des beginnenden Heldengesangs, der Todtenfeier und des Erwachens der Philosophie. Interessante dichterische Belagstellen fehlen dabei nicht. In Bezug auf das Erwachen der Philosophie sind besonders drei mitgetheilte Lieder bemerkenswerth.

Digitized by Google

Die Schilderung des indiſchen Heldenthums und des Volksepos wird von dem Verf. mit reichen Erläuterungen und Belegen ausgeführt. Wie tief empfunden iſt die Sprache der Damajanti zu ihrem Gemal Nal:

Mein König, wenn du müde biſt, mein Gatte, wenn dich Hunger quält,
Und wenn du an verlornes Glück im Walde hier mit Kummer denkſt,
Dann laß zu deiner Pflege mich, zu deinem Troſte bei dir ſeyn.
Der Aerzte beſte Arzenei iſt für den Mann doch nicht ſo gut,
In jedem Leid, in jeder Noth, als ein geliebtes treues Weib.

Heldenkraft ſpricht ſich im Ramayana des Valmiki aus:

Wer furchtſam iſt und ohne Kraft, der füge ſich in ſein Geſchick;
Wer tüchtig iſt mit eigner Kraft das Schickſal zu bewältigen,
Der iſt ein Mann, den nie ein hart Verhängniß ſeines Glücks beraubt.
Die Welt ſoll heut' von meiner Kraft des Schickſals Macht bewältigt ſehn.

Bezeichnend ſind die Tröſtungen Rama's für die Weltanſchauung der Indier:

Wie jede Frucht, indem ſie reift, dem ſichern Fall entgegengeht,
So kommt der Menſch von der Geburt dem Tode näher jeden Tag,
Und wie ein feſtgeſtütztes Haus doch endlich morſch zuſammenbricht,
So ſchwindet auch der Menſch dahin, dem Tod und Alter unterthan.....
Was klageſt du um andere? Dich ſelbſt beklage, deſſen Zeit
Und deſſen Leben, wo du ſtehſt, und wo du geheſt, ſtets vergeht.
Denn dich begleitet überall der Tod; er ſetzt ſich mit dir hin,
Und wenn du noch ſo ferne ziehſt, der Tod kehrt wieder mit dir heim. ꝛc.

Die Schilderung des Brahmanenthums und des Buddhiſtenthums iſt reich an intereſſanten Zügen. Beſonders ſind die ethiſchen Lehren der Brahmanen, z. B. die Feindesliebe bemerkenswerth. Die Deutung, welche der Verf. dem Buddhismus gibt, wonach er nicht der Nihilismus wäre, als welcher er meiſt aufgefaßt erſcheint, hat Vieles für ſich. Für entſcheidend hält der Verf., daß Buddah ſich zur Lehre des Kapila bekannt habe, welcher die Seelen in ihrer individuellen Vielheit als ewige Principien angenommen, und den Eingang in das reine geiſtige Seyn aus dem Treiben der Außenwelt für den Zweck des Lebens gehalten habe. So komme die Seele durch Nirvana wahrhaft zu ſich ſelbſt.

Der Verf. geht zu Viſchnu und Siva, zum Abſchluß des Epos, zur Bhagavadgita und zu den Puranas fort.

Digitized by Google

Er zeigt, wie die Fortbildung des alten mythologischen Volksglaubens neben der priesterlichen Speculation des Brahmanenthums statt fand um die Zeit von Buddha's Auftreten und bald nachher mächtig wurde und zwar so, daß am Himalaja und im Dekan der Sivacultus, am Ganges die Verehrung Vischnus der Mittelpunkt der Religion ward. Die Brahmanen zogen, um der Ausbreitung des Buddhismus zu begegnen, beide mehr realistische Göttergestalten in ihr eigenes idealistisches System herein. In Brahma wurde nun die weltschöpferische Macht angebetet, und die Erhaltung und Fortgestaltung der Welt fiel Vischnu zu. Er herrschte im Leben der Natur, war der milde hilfreiche Gott, sein Wirken ging von der Natur auf die Geschichte über. So ward er der Träger der sittlichen Weltordnung. Alles Gottwürdige, was in der Vergangenheit geschehen war, erschien als Vollbringen Vischnus. So bildete sich in Indien die Idee einer Menschwerdung Gottes. Nach und nach nahmen die Brahmanen acht solcher Verkörperungen oder Avataren des Gottes an. In Siva hoben die Brahmanen die verheerende und zerstörende, das Endliche ins Gericht führende, aus dem Tode aber neues Leben erzeugende Macht hervor. Brahma, Vischnu und Siva erhielten auch weibliche Hälften zugesellt, Saravati, Lakschmi, Bhavani ꝛc.

Dieser Umgestaltung der Mythologie gemäß wurde nun auch das Epos überarbeitet, welches nun, überfüllt mit und überwuchert von Episoden, vollends ins Maaßlose ging. Der Verf. stellt einige Sprüche aus der Bhagavadgita zusammen, die zum Prachtvollsten gehören, was die indische Poesie in dieser Art hervorgebracht hat.

Nicht minder trefflich zeigt der Verf., was die Indier in der Lehrdichtung, in Fabeln und Märchen geleistet haben. Von ihrer Spruchdichtung gibt er Proben, welche zu dem Geistvollsten gehören, was verwandte Dichtung überhaupt producirt hat. Hier nur einige derselben:

Wie der Schatten früh am Morgen
Ist die Freundschaft mit dem Bösen,

Digitized by Google

Stund' auf Stunde nimmt ſie ab:
Aber Freundſchaft mit den Guten
Wächſet wie der Abendſchatten,
Bis des Lebens Sonne ſinkt.

Ungebeten kommt die Sonne und erſchließt der Blume Kelch,
Und der Mond erquickt am Abend ungebeten ſie mit Thau;
Ungebeten ſtrömt der Regen allerquickend auf das Land,
Alſo thut der Herzensgute ungebeten Gutes auch.

So wie die Flamme das Licht auch umgewendet hinauſſtrahlt,
So vom Schickſal gebeugt ſtrebet ein Edler empor.

Edler Menſchen Sinn iſt im Glücke lotosweich,
Aber wird beim Ungemach hart und ſtark, Felſen gleich.

Auch das indiſche Drama wird von dem Verf. gut charakteriſirt. Es hat die Elemente des Epiſchen und Lyriſchen nicht zur völligen Durchdringung gebracht. Die Energie des ſelbſtbewußten freien Lebens fehlt. Dagegen iſt tiefſinnige Betrachtung, Innigkeit der Empfindung, Phantaſiefülle und das Wohlgefallen an der Schönheit ſprachlicher Darſtellung in reichem Maaße vorhanden. Die Dramaturgen der Indier (auch die fehlen nicht) unterſchieden 18 Spielarten des niedern Luſtſpiels und 10 Arten des höheren Schauſpiels. Kalidaſa (der Dichter der einzigen Sakuntala) iſt der Höhepunkt des indiſchen Drama's. Außer Sakuntala dichtete Kalidaſa auch das Drama Vikramorvaſi (Held und Nymphe), welches nach dem Verf. noch muſikaliſcher, leidenſchaftlich bewegter und ſingſpielartiger als Sakuntala iſt.

Den Schluß der Schilderung Indiens bildet die Betrachtung der Muſik und der bildenden Kunſt, nicht weniger lehrreich als das vorausgegangene.

In der Schilderung Irans, welche den Schluß des erſten Theiles des vorliegenden Werkes bildet, iſt vor Allem bemerkenswerth, daß die Iranier mit Recht mit den Germanen verglichen werden, wie man in den phantaſiereichen Indiern die aſiatiſchen Griechen geſehen hat. Der Parſismus des Zarathuſtra erſcheint dem Verf. als die Rückkehr zum urſprünglich Einen, die Erkenntniß ſeiner Geiſtigkeit und damit die Erhebung über die Natur, die Betonung des Sittlichen und damit des

Digitized by Google

Kampfes zwischen Gut und Böse. Zarathustra führte die widerstreitenden Mächte auf die Einheit der Principien zurück, indem er Wissen und Gewissen nicht trennte, den Geist des Wahren als den des Guten erfaßte und als den einigen Quell und Grund des Lebens, als den Schöpfer und Herrn der Wesen verkündete. Er nannte ihn Ahura Masda, den Lebendigen Weisen. Die ältere Auffassung, als ob im Parsismus ein Dualismus des Guten und Bösen gelehrt werde, ist hier mit Recht verschwunden. Dem Guten steht das Böse, dem Wahren das Falsche gegenüber, aber keineswegs als gleichberechtigt, vielmehr wie dem wahrhaft Seyenden das Nichtseyende, nicht Seynsollende, das überwunden werden soll. Doch lag die Gefahr des Rückfalls in den Dualismus, was der Verf. nicht hervorhebt, nahe, weil es an der Nachweisung fehlt, wie das Böse entstanden ist. Die Menschen werden indeß als frei vorausgesetzt. Ihnen ist die Wahl gegeben zwischen dem Guten und Bösen, sie sollen sich für das Gute entscheiden, und durch Reinheit in Gedanken, Wort und That das Böse bekämpfen, das Reich der Wahrheit fördern. So als Diener, Priester, Helden des Lichts erlangen sie die Unsterblichkeit und Vollendung in der Lebensgemeinschaft Ahuramasda's, der sie zu sich aufnimmt in das ewige Leben.

Die Nachfolger Zarathustra's hielten sich aber wieder mehr an das Aeußerliche und entwickelten allmälig ein ausgesponnenes System leiblicher Reinigungen in starren Satzungen und Formeln.

Hieran schließt der Verf. in eingehender Weise die Schilderung der iranischen Heldensage und gibt befriedigende Nachweisungen über die Gestaltung der bildenden Kunst der Iranier bis hinab zu den Sassaniden.

Niemand wird das vorliegende Buch ohne reiche Belehrung aus der Hand legen. Es löst die Aufgabe, die es sich gestellt hat, mit Einsicht, Geschmack und Geschick. Da es für das große Publikum der Gebildeten geschrieben ist, so konnte sich der Verf. allerdings der näheren Angaben seiner Quellen

Digitized by Google

enthalten. Für den Gelehrten würde das Werk an Werth gewonnen haben, wenn er in einem Anhang auf einigen Bogen ſeine Quellen genau angeführt hätte. Wir ſehen der Fortſetzung und Vollendung des geiſtvollen Werkes mit Verlangen entgegen und wünſchen dem raſtlos thätigen Verf. hierzu Ermuthigung und kräftige Ausdauer.

Arthur Schopenhauer aus perſönlichem Umgange dargeſtellt. Ein Blick auf ſein Leben, ſeinen Charakter und ſeine Lehre von Wilhelm Gwinner. Leipzig, Brockhaus. 1862.

Lebensbeſchreibungen großer Denker erregen unſer höchſtes Intereſſe, wenn ſie uns einestheils das allmählige Werden, die innere Bildung ihres innern Gedankenlebens und ihrer eigenthümlichen Weltanſchauung, wie ſie ſich bei den Philoſophen in ihrem Syſteme ausdrückt, anderntheils die Selbſtgeſtaltung ihrer wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung in ihrem perſönlichen Seyn, die Darlebung des gewordenen Syſtems in dem Fühlen, Wollen und Streben ihrer Urheber lebendig mit ergreifenden, charakteriſtiſchen Zügen vor Augen ſtellen. Der Verf. vorliegender Schrift zeigt uns nun zwar Schopenhauer in der zweiten, zuletzt genannten Hinſicht; aber die erſtere Aufgabe hat er in einer weſentlichen Hinſicht unerfüllt gelaſſen, indem er Vieles über die äußerliche Geſchichte der Jugendzeit Sch.'s berichtet, ohne ſein inneres Geiſtesleben ſelbſt, insbeſondere ſein philoſophiſches vor unſern Augen entſtehen zu laſſen. Daß er in Göttingen unter G. E. Schultzen's Leitung zu den philoſophiſchen Studien überging und von ihm veranlaßt wurde, allen Fleiß für's erſte auf Platon und Kant zu verwenden; daß er ſpäterhin als Zuhörer Fichte's in Berlin durch die Philoſophie des letzteren beſtimmt wurde, in der innern Welt des Subjects das Princip des Seyns und Werdens zu ſuchen: dieß iſt ſo ziemlich alles, was der Verf. in der genannten Hinſicht beibringt. Dagegen ſtellt er uns ſeinen Helden deſto ausführlicher als ein in ſich ſchon fertiges Weſen dar, und von den elf Abſchnitten, in welche ſein Buch zerfällt, ſind

Digitized by Google

es nenn, welche sich hiermit nach allen Details, wie er aussah, sprach, was er trieb, lehrte, wie er lebte und endete u. s. w., beschäftigen.

Wenn wir nun auch die angegebenen Ausstellungen machen müssen, so ist dennoch die Schrift des Verf. eine dankenswerthe Arbeit und geeignet, uns das Leben des großen, urkräftigen Mannes in wesentlichen Beziehungen zur Anschauung zu bringen. Fast einsam wandelte er durch die Welt. Schopenhauer, einer reichen Kaufmannsfamilie aus Danzig entstammend, Sohn eines thatkräftigen, stolzen und edeln Vaters und der bekannten Schriftstellerin, Johanna Sch., erhielt von seinem Vater zwar eine auf die vielseitigste Ausbildung berechnete Erziehung; aber der Absicht des Vaters, den Sohn dem höheren Kaufmannsstand gewidmet zu sehen, widerstrebte dessen innerste Neigung, und dieser folgte der Sohn, so bald der Vater die Augen geschlossen hatte. Er widmete sich dem Studium der Philosophie, und versuchte später in Berlin als Lehrer derselben aufzutreten, jedoch vergebens; und so zog er sich nach Frankfurt a/M. zurück. Hier lebte er vom J. 1831 an bis zu seinem im J. 1860 erfolgten Tode beinahe gänzlich einsam und bis in seine letzten Lebensjahre hinein ohne Anerkennung seiner bedeutenden Leistungen, auch ohne ein Familienleben zu gründen. Sein äußerer Lebensgang entsprach also nicht seinem innern Geistesdrang; er blieb, wie so manche andere große Männer, beinahe bis an sein Ende mißkannt, und dennoch führte er bei all' seiner Vereinsamung und bei allen trüben Lebenserfahrungen, die von innen und außen auf ihn einstürmten, ein innerlich tiefes, reiches, der reinen Erkenntniß der Wahrheit gewidmetes und, soweit dieß bei seiner eigenthümlichen Auffassung der Philosophie möglich war, in ihr beseligtes Geistesleben. Die Philosophie war sein eigentliches Leben selbst; sie war für ihn nicht ein trockenes Verstandessystem, ein bloßes Wissen, sondern in ihr fand er, wie überhaupt jeder ächte Philosoph, das wahre Seyn, die freie Lebensluft des Geistes. Nur mit den Schriften der wahrhaft großen Philosophen, besonders eines Platon, Aristoteles, dessen Werke er wie-

derholt durchlas, eines Kant u. A. beschäftigt, dabei aber mit den bedeutendsten Erscheinungen auf dem gesammten Gebiete des Geistes, insbesondere mit den großen Dichterwerken aller Jahrhunderte, welche er bei seinen großen Sprachkenntnissen meist in ihrer Ursprache genießen konnte, in stets vertrauter Bekanntschaft sich erhaltend, wußte er seine freie Muße zu einem gehaltreichen Leben zu verwenden. Die Wichtigkeit des intellektuellen unsterblichen Menschen in ihm, äußerte er, sey so unendlich groß gewesen gegen die des Individuums, daß er, wenn auch noch so viele persönliche Sorgen auf ihm gelastet, sie sogleich habe fahren und verschwinden lassen, sobald ein philosophischer Gedanke sich geregt habe; denn ein solcher sey ihm immer voller Ernst gewesen und alles Andere dagegen Spaß. Das sey der Adels- und Freibrief der Natur. Das Glück der gewöhnlichen Menschen bestehe in der Abwechslung zwischen Arbeit und Genuß; bei ihm dagegen sey beides Eines.

Man sieht, daß er die Philosophie mit der ganzen Innigkeit und Tiefe seines Geistes ergriffen hatte. Diejenigen, welche dieselbe, wie das heutzutage so oft der Fall ist, schmähen und verdächtigen, können an diesem Manne lernen, was die Philosophie in ihrer wahren Idee ist und was an ihr diejenigen besitzen, welche den unendlich mühevollen Weg nicht scheuen, auf dem man sich zu ihr allein emporarbeiten kann. Besonders unsere jetzigen jungen studirenden Theologen, welche, soweit der Unterz. sie kennt, beinahe durchaus einem starren positiven Dogmatismus sich ergeben und die Philosophie, die derzeit in unserm herrschenden Kreise keine persona grata ist, aus eitler Bequemlichkeit und schnöder Menschengefälligkeit so viel als möglich fliehen, — sie sollten endlich einsehen, daß all' ihr Treiben ohne Philosophie keinen wissenschaftlichen Werth hat, ja völlig gehaltlos und schädlich ist. Schopenhauern war die reine Wahrheit etwas an sich Heiliges und Göttliches; er lebte gleichsam immer im Ewigen, dem über alle Zeit Erhabenen und alle Zeit doch Erfüllenden, dem Princip des Seyns und Werdens, und, mitten unter seinen Zeitgenossen in beinahe einsamem Selbstgenü-

Digitized by Google

gen, fand er doch in der Betrachtung des Lebens verwandter Geister, wie Giordano Bruno's, Petrarca's, Rousseau's u. A. einen reichen Ersatz für die Hintansetzungen, welche er in seinem Leben erfahren mußte.

Indessen gelangte bei allem dem Sch. doch zu keiner vollen innern Befriedigung. Die harten Urtheile Schopenhauer's über seine Mitmenschen, welche sich in vielen Stellen des Buches finden, sind oft haarsträubend. Er spricht von ihnen nur als von bipedes, und äußert, man müsse sich gewöhnen, sie gar nicht als Wesen seines Gleichen zu betrachten; man habe schon viel gewonnen, wenn man durch Alter und Erfahrung endlich nun vue nette von der gänzlichen moralischen und intellectuellen Erbärmlichkeit der Menschen im Allgemeinen habe, und diese misanthropische Ansicht beruhte bei ihm nicht etwa auf einzelnen vorübergehenden Mißstimmungen, sondern befestigte sich in seinem Gemüthe immer tiefer. Sobald er — gesteht er — zu denken angefangen, habe er sich mit der Welt entzweit gefunden. Im Jünglingsalter sey ihm dabei oft bange geworden; denn er habe gemuthmaßt, daß das Recht bei der Majorität seyn werde. Helvetius habe ihn zuerst aufgerichtet. Dann, nach jedem Conflict, habe die Welt mehr verloren und er mehr gewonnen. Schon nach zurückgelegtem vierzigsten Jahre habe es ihm geschienen, daß er den Proceß in letzter Instanz gewonnen habe, und er habe sich höher gestellt gefunden, als er je zu muthmaßen gewagt: aber — die Welt sey ihm leer und öde geworden.

Gwinner selbst bemerkt mit Recht, daß diese innere Entzweiung mit der Welt und Menschheit nicht blos in der angeborenen Gemüthsart und den äußeren Schicksalen Schopenhauer's, sondern auch in seiner Lehre ihren und zwar ihren letzten Grund hatte. Es fehlt — sagt Gw. — seiner Lehre eine ausgeführte Heilsordnung; in der Negative steht er als Denker und Dulder erhaben über dem vulgus profanum, aber die positive, siegreiche Vollendung fehlt seinem Leben. Namentlich als folgenschweren Irrthum in der Lehre Schopenhauer's bezeichnet der Verf. die Verkennung des principii individui und des persönlichen Geistes,

Digitized by Google

sowie der centralen Stellung des Gefühls im menschlichen Bewußtseyn. Wir stimmen hierin ganz mit dem Verf. überein: insbesondere ist uns aus der Seele geschrieben, was derselbe über den letzteren Punkt, das Gefühl, sagt, und da wir jüngst hierüber mit einem geehrten Mitarbeiter in unſ. Zeitschr. eine kleine Controverse gehabt haben, so möchten wir auf die Auseinandersetzung Gwinner's verweisen. Derselbe wundert sich nicht ohne Grund darüber, daß ein so tiefer Kopf, wie Sch., gezwungen durch die Consequenz eines falschen Obersatzes, zu ähnlichen Argumenten seine Zuflucht nehmen konnte, wie zu derselben Zeit der Flachkopf W. T. Krug bei Gelegenheit des von diesem neu hervorgerufenen Streites über das „Gefühlsvermögen" — siebenzehn Jahre nach dem Erscheinen der Reden über die Religion — zum Besten gab. Sch. erkannte dem Gefühl, das er überhaupt in parenthesi behandelt, nur einen negativen Gehalt zu und leugnete, daß die Duplicität unseres Wesens, Erkennen und Wollen, in einer für sich bestehenden Einheit beruhe, da wir ja sonst uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objecten des Erkennens und Wollens bewußt werden könnten, was nicht der Fall sey. Eben deßwegen betrachtete Sch. das Individuum nur als Erscheinung, nur als ein bestandloses Gespenst, nicht als Ding an sich. Aber hierauf erwiedert der Verf., daß wir uns unserer selbst an uns selbst und unabhängig von den Objecten des Erkennens und Wollens allerdings bewußt werden können, nämlich im Gefühle und in diesem bis zum höchsten Grade der Selbstbestimmung. Diese psychologische Thatsache ist unläugbar; aber eben darum ist das Gefühl von der höchsten Bedeutung für die Würdigung des Wesens und Werths der menschlichen Persönlichkeit, deren Mißkennung und Betrachtung als eines hohlen Gespenstes sicherlich nur dazu beitragen konnte, die allerdings schon in der Gemüthsart und den Lebensschicksalen Schopenhauer's theilweise begründete Melancholie und Misanthropie und seine ganze pessimistische Weltbetrachtung auf's höchste zu steigern.

Unserer Ueberzeugung zufolge müssen wir jedoch von die-

Digitized by Google

sem psychologischen Mangel des Schopenhauer'schen Systems aus noch weiter zurückgehen auf den letzten, metaphysischen Grundirrthum desselben, auf seine Lehre von dem Princip. Dieses Princip kann nur das Unbedingte seyn; das Unbedingte ist aber das sich selbst schlechthin nur aus sich selbst Bestimmende, und ein solches ist nur der Geist. In diesem Princip liegt die höchste Einheit alles Seyns und Werdens, und wer sie einmal klar erkannt hat, dem entgeht das Bewußtseyn der unendlichen Einheit nimmer, selbst mitten in den schärfsten Gegensätzen und Entzweiungen des endlichen Lebens. Wer die ewige Harmonie alles Seyns in dem Urgrund, dem Urgeiste, erkannt hat, erhebt sich nicht nur über traurige äußere Schicksale, sondern selbst über die allerdings oft sehr große Gemeinheit und Schlechtigkeit der Mitmenschen, welche unter dem Scheine eines religiösen Pharisäismus den elendesten Mammons- und Weltdienst treiben. Solch' eine sittliche Verkommenheit der Mitwelt ist demjenigen, welcher als den ewigen Willen des unbedingten Geistes das reine Leben der Menschheit im Licht und in der Freiheit erkannt hat, doch nur ein Zeichen davon, daß eine Periode der Menschheit nunmehr im Absterben begriffen ist, und daß die höchste Periode, wo jener ewige Wille der Gottheit zur That wird, unaufhaltsam herannaht. Indem nun aber Sch. zu der Idee dieses Willens nicht durchgedrungen, sondern blos bei dem abstracten, in sich nihilistischen Willen als Princip stehen geblieben ist, mußte auch das Gefühl der Entzweiung, der Vereinsamung in einer gesunkenen Welt bei seiner ehrlichen, offenen, folgerichtigen Denkweise die Oberhand gewinnen.

Wir entschuldigen daher auch Schopenhauer, wenn er oft so bitter über seine Zeit redet; zugleich aber hätte doch für ihn die innere Entzweiung eine Mahnung seyn sollen, tiefer einzudringen in das innerste Wesen der Philosophie und damit in den Grund alles Seyns. Was nun aber Schopenhauer, der denn doch Bedeutendes geleistet hat, eher nachzusehen ist, das nimmt sich im Munde seiner Nachtreter in Wahrheit widerlich, wo nicht lächerlich aus. Weil Schopenhauer bekanntlich über seine phi-

Digitized by Google

losophirenden Zeitgenossen höchst schnöde und absprechend geurtheilt hat, so meint auch Gwinner seine philosophischen Zeitgenossen lästern zu müssen, und von ihnen als einem Haufen von Kärrnern, Apothekerphilosophen u. dgl. sprechen zu dürfen. Diese Männer, zu welchen Hr. Gwinner namentlich auch die Mitarbeiter an uns. Zeitschr. zu rechnen scheint, — was haben sie denn gethan? Sie haben schon vor Gwinner an Schopenhauer's Lehre eben die Mängel gerügt, welche nun auch Hr. Gwinner rügt, die Mißkennung des Wesens der Individualität und Persönlichkeit u. dgl. Cur igitur tantae animis coelestibus irae? Wenn der insolente Ton Schopenhauer's von dem Verf. mit dem gleichen Gebaren Fichte's, Schelling's u. A. will entschuldigt werden; so sollten darum die Kleinen das Große an den Großen nicht in das Kleine setzen. Denn wenn der Zorn der Dii majorum gentium, der sog. großen Philosophen, wenigstens etwas Zündendes gehabt hat; so nehmen sich dieselben Zornausbrüche im Munde der Dii minorum gentium sicher nur höchst komisch aus, weil sie — ohne jene Geistes- und Gedankenblitze, welche durch die Schmähungen der Olympier hindurchleuchten, auch nichts Zündendes haben, sondern nur dem Prasseln eines Strohfeuers gleichen.

Wirth.

G. Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abulfaradsch Muhammed ben Ishak al Warrâk, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Jakûb an-Nadîm, im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben. Leipzig, Brockhaus, 1862. VIII u. 440 S.

Daß Bereicherung und Berichtigung unserer Kenntniß des für die allgemeine Geschichte der Religion und religiösen Speculation nicht minder als für die Geschichte der Kirche wichtigen Manichäismus besonders von der Erschließung orientalischer Quellen zu erwarten sey, das bestätigen auf's Neue die interessanten Mittheilungen des eben genannten Werks, dessen Kern die in Ursprache und Uebersetzung dargebotenen Angaben des oben

Digitized by Google

genannten arabischen Schriftstellers über den Manichäismus bilden. Sie finden sich in seiner Schrift Fihrist al ulûm, d. i. Verzeichniß der Wissenschaften, der ältesten uns bekannten Literaturgeschichte der Araber, geschrieben 987 u. 88 n. Chr., im 9. Buche unmittelbar hinter dem Abschnitt über die Sabier, welcher vorzugsweise den Forschungen Chwolsohns über die Sabier zum Grunde liegt. Flügel hat zum ersten Male den vom Manichäismus handelnden Abschnitt im Urtext „so viel als möglich kritisch berichtigt" herausgegeben. Die Uebersetzung desselben, welche Hammer-Purgstall in den Wiener Jahrbüchern der Literatur (1840. Bd. XC. S. 10 ff.) veröffentlicht hat, ist bisher unbeachtet geblieben, was Flügel deshalb nicht bedauert, weil ihr kein kritisch berichtigter Text zu Grunde liege und sie „vielfach eine willkührliche und oft genug geradezu eine unbegreifliche" sey. Das kritische Verdienst des Herausgebers zu würdigen und seine Uebersetzung zu controliren, dazu fehlt Ref. die erforderliche Sprachkenntniß. Das im Vergleich zu andern orientalischen Quellen über Mani hohe Alter der Quelle und der, wie es scheint, mit vollem Rechte von Flügel angenommene Umstand, daß dieselbe ältere Urkunden benutzt habe, ja aus den Urschriften der Manichäer oder wenigstens aus einheimischen Uebersetzungen derselben" schöpfte, giebt diesen Mittheilungen eine Bedeutung, welche durch den sowohl für die Ursprünge und die Geschichte des Manichäismus als für verschiedene Seiten des Religionssystems interessanten Inhalt sich bewährt. Der Verf. schickt eine Einleitende Vorerinnerung voraus (S. 1—46), worin er auf den Inhalt der für die Geschichte Mani's wichtigsten abendländischen Quelle, der bekannten Acta disputationis Archelai episc. Mesop. et Manetis haeresiarchae näher eingeht (hier sehr beachtenswerthe Untersuchung über Kaskar, den Ort jener angeblichen Disputation, gegen die gewöhnliche Meinung, daß darunter Carrä, Haran in Mesop. zu verstehen sey), dann den Inhalt seiner neuen Quelle übersichtlich zusammenstellt. Es folgt S. 41—80 der arabische Text, S. 81—108 die Uebersetzung, S. 109—409 ein an werthvollen Untersuchungen reicher Com

mentar in Form von Anmerkungen, in denen neben den abendländiſchen Quellen namentlich die arabiſchen bereits gedruckten (die wichtigſte: Schahraſtani) ſowie handſchriftlich Maſudi's „goldene Wieſen“ und ſein Taubih benutzt ſind. Ausführliche Regiſter erleichtern die Benutznng des in den Anmerkungen allerdings ſehr hin und her geworfenen Stoffes. Die lehrreichen Erörterungen des Verf., in denen er ein bedeutendes — aber wie er ſelbſt erinnert, noch der weitern Verarbeitung bedürftiges Material niedergelegt hat, erſtrecken ſich auf Grund ſeines Textes ſowohl über die immer noch ſo dunkle Perſon und Lebensgeſchichte Mani's und die Anfänge des Manichäismus, als auf das Syſtem und die religiöſen und cultiſchen Einrichtungen, endlich auch auf die ſpätere Geſchichte der Sekte.

Es iſt dem Manichäismus wie der Gnoſis (ja in noch höherem Grade) weſentlich, die religionsphiloſophiſchen Ideen nicht in Form des reinen Gedankens, ſondern eingetaucht in ſinnliche Phantaſie, in mythiſcher Verkörperung und reicher Mannichfaltigkeit concreter Anſchauungen zu beſitzen; und wenn auch die Berichte inſofern etwas auseinandergehen, als die einen ſich mehr abgezogenen Begriffen zu nähern ſuchen, die andern mehr ihre mythiſche Verleiblichung darſtellen, ſo laſſen ſich doch beide Seiten nicht nur auf einander beziehen (wofür Baur's treffliche Darſtellung viel geleiſtet), ſondern ſie fordern auch immer wieder eine gegenſeitige Beziehung auf einander, wenn man nicht den ſpecifiſchen Eindruck dieſer religiöſen Erſcheinung verwiſchen will. So legen ſich auch dem manichäiſchen Dualismus bereits die beiden Principien des Lichtes und der Finſterniß auseinander in die ganze Fülle zweier vielfach gegliederter Reiche, deren concrete Mannichfaltigkeit freilich auf beiden Seiten auch wieder zurückgenommen wird in die Identität der Subſtanzen, hier des Lichts, dort der Finſterniß. Wenn nun Baur (Religionsſyſtem des Manich. S. 24) gegenüber der ausführlichern Schilderung und Ausmalung der Regionen und Elemente im Reiche der Finſterniß bei den bisher bekannten Berichten analoge Ausführungen auf Seiten des Lichtreichs vermißt, ſo finden ſich in unſerer

Digitized by Google

Quelle manche weitergehende Andeutungen darüber, so über die Glieder Gottes, des Lichtäthers (aer ingenitus bei Auguſt.) und der Lichterde S. 86 f., ferner die Beſchreibung der beiden letztern S. 93 f. Bei näherer Betrachtung dürfte ſich hier noch manche engere Berührung mit gnoſtiſchen Syſtemen herausſtellen. Baur bemerkt ferner mit Recht, daß trotz der im ſtrengen Dualismus liegenden Gleichſtellung beider Principien und Reiche, dennoch durch die eigenthümliche Natur des Begriffs des Böſen von Anfang an ein ſichtbares Uebergewicht auf die Seite des Guten falle. Auch hierfür findet ſich weitergehende Beſtätigung bei unſerm Schriftſteller, nicht nur darin, daß es auch hier conſequent vermieden wird, den Namen Gott auf das böſe Princip zu beziehen, ſondern mehr noch darin, daß die perſönliche Concentration des Princips auf der Lichtſeite anders erſcheint als auf der der Finſterniß. Auf der erſtern nämlich iſt von vornherein das Licht ſelbſt oder das Lichtprincip in Gott, dem uranfänglichen Großen perſönlich angeſchaut, auf der andern aber iſt zunächſt nur von Finſterniß die Rede, welche als ausgedehnte Region auf einer Seite an das Lichtreich grenzend vorgeſtellt wird. Dann heißt es: „aus der finſtern Erde (cf. terra pestifera bei Aug.) entſtand der Satan (dieſer Name vom Herrſcher der finſtern Welt auch bei Titus Boſtr.), nicht ſo, daß er an ſich von Anfang her ewig war, doch waren ſeine Subſtanzen in ſeinen Elementen anfanglos. (Man wird bei aller Verſchiedenheit in der Grundanſchauung hier doch erinnert an die Art, wie die Clementin. Homilien den Teufel außerhalb Gottes aus der Concurrenz der Elemente entſtehen laſſen; vgl. den Abſchn. über die Clement. Homilien in meiner Geſchichte der Kosmol. in der griech. Kirche. Halle, 1860). Es vereinigten ſich nun dieſe Subſtanzen aus ſeinen Elementen und gingen als Satan hervor. Sein Haupt war wie das Haupt des Löwen, ſein Leib wie der des Drachen ꝛc. Als dieſer Satan unter dem Namen Iblis (wie die Araber noch heute den Teufel nennen, = διάβολος), der der Zeit nach Ewige, aus der Finſterniß entſtanden war, verſchlang und verzehrte er (Alles),

Digitized by Google

verbreitete Verderben nach rechts und links und ſtieg in die Tiefe, bei all' dieſen Bewegungen Zerſtörung und Vernichtung von Oben herab bringend. Dann ſtrebte er nach der Höhe und gewahrte die Strahlungen des Lichts; ſie waren ihm aber zuwider (vgl. im Gegenſatz hierzu Baur a. a. O. S. 45 ff.). Als er ſpäter ſah, wie dieſe ſich erhöhten, entſetzte er ſich, brach in ſich zuſammen und vereinigte ſich mit ſeinen Elementen. Hierauf ſtrebte er von Neuem mit ſolcher Gewalt nach der Höhe, daß die Lichterde das Thun des Satans und wie er auf Mord und Verderben ſann, gewahrte." Von hier aus erfahren es die höheren Regionen des Lichtreichs und dieſes führt dann zur Entgegenſtellung des Urmenſchen, der in gleicher Weiſe wie der Satan als der Zeit nach ewig im Unterſchiede von principieller Ewigkeit bezeichnet wird, ſo daß alſo der Satan nicht ſowohl mit Gott als mit dem Urmenſchen in eine parallele Stellung tritt. Für die Auffaſſung dieſes Urmenſchen giebt unſere Quelle unter Anderem auch manches Neue und Intereſſante; ganz neu iſt die von mythiſchen Beziehungen durchzogene Auffaſſung der Urgeſchichte der Menſchen. Doch es genüge an dieſen herausgegriffenen Beiſpielen, um auf den werthvollen Inhalt des gelehrten Werkes angelegentlich aufmerkſam zu machen.

Lic. Möller.

Leopold Schmid's Einleitung in die Philoſophie.

Wie keinem aufmerkſamen Leſer der in dieſer Zeitſchrift (42. Bd. H. 1. S. 122) enthaltenen Recenſion Lutterbeck's über obige Schrift entgehen kann, und Schmid, ſeit er denſelben perſönlich kennen gelernt, recht wohl weiß: iſt es in Lutterbeck's Augen eine unverzeihliche Sünde Schmid's, daß dieſer kein Baaderianer iſt; ſo ſehr Schmid bei jeder Gelegenheit den hohen Werth der Baader'ſchen Leiſtung freudig anerkannt hat.

Was aber ein aufmerkſamer Leſer jener Recenſion, wenn er das darin beſprochene Buch nicht ſelber kennt, für unmöglich hält, iſt die Beſchaffenheit von Lutterbeck's Ausſagen

Digitized by Google

über Schmid's philosophische Haltung. Schmid's Philosophie, sagt er S. 132, „befaßt sich zunächst und eigentlich nur mit dem Menschen in seinen irdisch-zeitlichen Verhältnissen." In Schmid's Schrift aber heißt es: „Durch seine Erfassung des Menschlichen an dessen Quelle weiß sich der Philosophirende, obwohl mitten in Raum, Zeit und Bewegung (diese im Sinne der exacten Naturwissenschaft genommen), doch ursprünglich über sie erhoben; so daß es lediglich bei ihm steht, ob er sich in ihren Dienst und Druck begebe, oder sich ihrer als Mittel seiner Selbstvollendung bediene" (S. 8). — „Ist doch, was sich in ihm bethätigt, der nicht minder seine Wirklichkeit reinigende als seine reine Idee verwirklichende und dadurch der Vollendung seiner und aller Wirklichkeit vertrauende und derselben sichere Geist" (25). „Darin sind die tiefsten Geister aller Perioden der Geschichte einig, daß die Speculation es sey, worin der Mensch in Zeit wie Ewigkeit sein innerstes und bleibendes Heiligthum nicht minder realisire, als er an ihrer Verzerrung seine Hölle habe. — Es ist eine und dieselbe Speculation, in welcher der Geist erst sich reinigend und erfüllend ringt, und hierauf, nachdem er sich in ihr rein und voll erfaßt, in reiner und voller, durch nichts mehr zu hemmender und trübender Selbstthätigkeit im hingebenden Verkehre mit allem Reinen und Vollendeten es und sich selbst auf immer besitzt. Des Geistes wesentlichste und anhaltendste Arbeit, ist sie auch seine eigenste bleibende Seligkeit" (81). Die Schrift aber ist lediglich die Ausführung hiervon.

Ueber die, zwei Drittel der Schrift einnehmende, kritische Arbeit sagt Lutterbeck (S. 144): „Diese ganze kritische Arbeit leidet zu sehr an dem Gebrechen hinreichender Verständlichkeit, als daß wir sie für so fruchtbar halten könnten, wie sie es nach der offenbar großen und eindringenden Arbeit des Verfassers dabei zu seyn gewiß verdient hätte. Besonders die Aneinanderreihung so vieler fragmentarischer Stellen aus den Schriften der erwähnten Männer ist höchst unerquicklich zu lesen." Ueber die nämliche Arbeit spricht sich aber auch, ähnlich mehreren andern öffentlichen Stimmen der verschiedensten Standpunkte, in den

Digitized by Google

von Ullman und Rothe herausgegebenen theol. Studien und Kritiken (1863, 1. Hft. S. 180) Kling aus, deſſen philoſophiſche Bildung, theologiſche Gelehrſamkeit und religiöſe Innigkeit noch nie und nirgends in Zweifel gezogen ward. Er ſagt: „Auf dieſe freie vergleichende Charakteriſtik der Drei folgt nun zuerſt die Darſtellung und hierauf die Kritik ihrer Philoſophie; jene aus ſorgfältigem Studium und liebendem Verſtändniß hervorgegangen, dieſe auf Grund jener das Verhältniß ihrer Leiſtungen zur gemeinſamen Aufgabe beleuchtend, mit Hinweiſung auf die noch vorhandenen Schwächen, wie ſie die eigenthümliche Stellung eines Jeden mit ſich bringt, wie auf die Inconſequenzen und Widerſprüche, aber auch mit liebevollem und gerechtem Beſtreben, dieſelben auszugleichen oder zu beſeitigen durch Herbeiziehung anderer Stellen. Eine meiſterhafte Kritik, welche Ergänzung, Berichtigung, Verſtändigung erzielt und als eine Gemeinſchaft der forſchenden Geiſter ſich darſtellt."

Dies Wenige nur zur Orientirung in allem Uebrigen!

Leopold Schmid *).

*) In einer früheren freundlichen Beſprechung meiner Einleitung in die Philoſophie in dieſer Zeitſchr. (41. Bd. 1. Hft. S. 80) wird angeführt, daß ich im Jahre 1846 im Sinne des modernen Idealism die Philoſophie Vernunftwiſſenſchaft genannt habe. Allein ich ſprach ja eben von der geltenden Philoſophie unter Hervorhebung derjenigen Züge in ihr, welche einen Standpunkt fordern, der (ebendaſelbſt S. 78) an meiner Abhandlung über die menſchliche Erkenntniß von 1844 anerkannt wird und ſich bereits in meinem Aufſatz über die Vollendung der Wiſſenſchaft von 1835 findet. L. S.

Digitized by Google

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

An Inquiry into the Theories of History, Chance, Law, Will, with special Reference to the Principles of the Positive Philosophy. London, Allen, 1862. (15 Sh).

The Thoughts of the Emperor M. Aur. Antoninus, with Memoir and Introduction to his Philosophy. London, Bell, 1862. (6 Sh.)

The Politics of Aristotle, with Introduction, Essays, Notes and copious Index. By R. Congreve. London, Parker, 1862. (16 Sh.)

Aristotelis de anima libri III, recensuit A. Torstrik. Berlin, Weidmann, 1862. (1 ℔ 24 Sgr.)

Bacon's Essays and Colours of Good and Evil. With Notes and Glossarial Index by W. A. Wright. London, Macmillan, 1862.

Bacon's Science of Memory Simplified and Explained. London, 1862. (3 Sh.)

W. Bauer: Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, zugl. als Einleitung in d. Studium der Philosophie. Halle, Schwetschke, 1863. (1⁹/₄ ℔)

J. Beyer: Aesthetische Untersuchungen. Prag, Mercy, 1862. (1½ ℔)

D. Becker: Das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg, Herder, 1862. (1¹/₃ ℔)

J. B. Biot (de l'Institut): Mélanges scientifiques et moraux. Paris, Lévy, 1862. (2 Fr. 25 C.)

H. Bonitz: Aristotelische Studien. I. Wien, Gerold, 1862. (15 Sgr.)

F. Bouillier: Du Principe vital et de l'Ame pensante. Paris, Baillière, 1862.

C. A. Brandis: Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihre Nachwirkungen im Römischen Reiche. Erste größere Hälfte. Berlin, Reimer, 1862. (2½ ℔)

F. Brockerhoff: Jean Jacques Rousseau. Sein Leben u. seine Werke. 1. Bd. Leipzig, O. Wigand, 1863. (2¹/₃ ℔)

L. Brothier: Ebauche d'un glossaire du langage philosophique; précédé d'un avertissement par Ch. Lemonnier. I. Partie. Paris, Ladrange, 1863.

L. Büchner: Aus Natur und Wissenschaft. Studien, Kritiken u. Abhandlungen. Leipzig, Thomas, 1863. (2 ℔)

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. 1. Band: Die Anfänge der Cultur und das orientalische Alterthum. Leipzig, Brockhaus, 1863. (3 ℔)

E. Charles: De vitae natura. Paris, Didier, 1862.

S. T. Coleridge: Aids to Reflection. 9. Edition. Edited by D. Coleridge. London, Moxon, 1862. (6 Sh.)

J. M' Cosh: Typical Forms and Special Ends in Creation. 2. Edition. London, Hamilton, 1862. (5 Sh.)

Das neue Denken oder die für unsre Zeit nothwendige Reform der bisherigen Denkweise. Von einem Verein f. d. neue Denken. Berlin, Beck, 1863. (15 Sgr.)

A. Drechsler: Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant. Vorträge ꝛc. Dresden, Kuntze, 1863. (15 Sgr.)

A. B. Dulk: Der Tod des Bewußtseyns und die Unsterblichkeit. Leipzig, O. Wigand, 1863. (20 Sgr.)

Digitized by Google

Les entretiens d'Epictète. Recueillis par Arrien. Traduction nouvelle et complète, par M. V. Courdaveaux. Paris, Didier, 1862. (7 Fr.)

A. Eschenauer: Philosophie religieuse. Une visite au philosophe Schelling à Berlin en 1851. Lille, 1863.

G. Th. Fechner: Die drei Motive und Gründe des Glaubens. Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1863. (1 ℳ)

M. Ferraz: De stoica disciplina apud poetas Romanos. Hanc thesin proponebat Facultati literarum Parisiensi M. Ferraz, Logicae Professor. Paris, Durand, 1863.

A. Feuchtersleben: Hygiène de l'Ame. Traduit de l'allemand par le Dr. Schlesinger-Rahier, avec une introduction par M. Delondre. Paris, 1862.

F. Feuerbach: Gedanken u. Thatsachen. Ein Beitrag zur Verständigung über die wichtigsten Bedingungen des Menschenwohls. Hamburg, Meißner, 1862. (10 Sgr.)

Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel, herausgegeben von J. H. Fichte und K. F. A. Schelling. Stuttgart, Cotta, 1863. (20 Sgr.)

J. G. Fichte, acht und vierzig Briefe von ihm und seinen Verwandten. Herausgegeben von M. Weinhold (besonderer Abdruck aus den Grenzboten). Mit d. Brustbild u. d Handschrift von Fichte's Frau. Leipzig, Grunow, 1862. (20 Sgr.)

K. Fischer: Schiller. Drei Vorträge, 1) Schiller's Selbstbekenntnisse, 2) Schiller als Philosoph, 3) Schiller als Komiker. 2. Ausg. in einem Bande. Stuttgart, Bruckmann, 1862. (24 Sgr.)

M. Flottes: Etudes sur St. Augustin, son génie, son ame, et sa philosophie. Paris, 1862.

A. Franchi: Il razionalismo del popolo. Losanna, 1862.

J. Frauenstädt u. E. O. Lindner: Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von E. O. Lindner, und Memorabilien, Briefe u. Nachlaßstücke von J. Frauenstädt. Berlin, Haym, 1863. (3½ ℳ)

G. Freitag: Die Technik des Dramas. Leipzig, Hirzel, 1863. (1½ ℳ)

A. Gether: Gedanken über die Naturkraft. Oldenburg, Schmidt, 1862.

Derſ.: Anmerkungen zu Gedanken über die Naturkraft. Ebendaſ. 1863.

D. de Glinka: La philosophie du Droit ou explication des rapports sociaux. 2. Edition revue et complétée. Bruxelles, Muquardt, 1862.

J. Goddard: The Philosophy of Music: a Series of Essays, entitled respectively the Relation of Music to the other fine Arts, the Moral Theory of Music and the Laws of Life in Art. London, Boosey, 1862.

B. Gracian's Hand-Orakel u Kunst der Weltweisheit. Aus dessen Werken gezogen von V. J. de Lastanosa u. aus dem spanischen Original treu u. sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer (nachgelassenes Manuscript). Leipzig, Brockhaus, 1862. (1 ℳ)

O. Hahn: Religion im Recht. Eine auf die Seelenlenlehre gebaute Untersuchung des Rechts. Tübingen, Osiander, 1862. (20 Sgr.)

A. Haken: Kosmische Bilder im Licht der Offenbarung u. Sternkunde. Eine eschatologische Studie. Riga, Kymmel, 1862. (25 Sgr.)

E. Harleß: Die elementaren Functionen der kreatürlichen Seele. Ein psychologisches Fragment aus dem Nachlasse des Verf. herausgegeben v. Präs. Dr. A. v. Harleß. München, Fleischmann, 1863. (16 Sgr.)

P. S. N. Heegard: Den Herbartske Philosophie. Stockholm, 1862.

C. Hermann: Das Verhältniß der Philosophie zur Religion und zu den höchsten Fragen des Wissens. Leipzig, Breitkopf, 1862. (9 Sgr.)

G. E. Heucking: Die sixtinische Madonna in ihrer sittlichen Wirkung ausgelegt und erklärt. Petersburg, Schmitzdorf, 1862. (1⅓ ℳ)

G. M. Hitchcock: Swedenborg, a Hermetic Philosopher. New-York, 1862.

Digitized by Google

G. M. Hitchcock: Christ the Spirit: being an Attempt to State the Primitive View of Christianity. 2 Vols. New-York, 1862.

J. Jacobi: G. E. Lessing als Philosoph. (Aus A. Stahr's Leben Lessing's besonders abgedruckt). Berlin, Guttentag, 1863.

Isis. Der Mensch u. d. Welt. Erster Band. Hamburg, Meißner, 1863. (1½ ℳ)

W. Kaulich: Das System des Johannes Scotus Erigena. In den Abhandl. der K. Böhmischen Gesellschaft d. Wissenschaften. Bd. 11. Prag, Tempsky, 1862.

— —: Geschichte der scholastischen Philosophie. 1. Theil: Entwickelung der scholastischen Philosophie von Johannes Scotus Erigena bis Abälard. Ebendas. 1863. (3 ℳ)

F. H. v. Kittlitz: Psychologische Grundlage für eine neue Philosophie der Kunst. Berlin, Springer, 1863. (25 Sgr.)

H. Klenke: Die menschlichen Leidenschaften. Betrachtungen ꝛc. Leipzig, Kummer, 1862. (1½ ℳ)

K. Köstlin: Aesthetik. Erste Hälfte. Tübingen, Laupp, 1863. (1 ℳ 20 Sgr.)

M. C. v. Kremyelhuber: Aussprüche, Meinungen u. merkwürdige Reden der vorzüglichsten griechischen Philosophen u. Weltweisen des Alterthums. München, Franz, 1862. (4 Sgr.)

— — —: Durch Einsicht zur Geduld. Ein Beitrag zur Philosophie des Lebens. Ebendas. 1863. (18 Sgr.)

A. L. Kym: Rede, gehalten z. Feier d. hundertsten Geburtstags J. G. Fichte's. Zürich, Orell, 1862. (6 Sgr.)

F. Laurent: Etudes sur l'histoire de l'Humanité. Histoire du Droit des Gens. T. VIII. La Réforme. Bruxelles, Meline, 1862.

G. Cornewall Lewis: On the Influence of Authority in Matters of Opinion. London, Parker, 1862. (10½ Sh.)

A. Lemoine: Stahl et l'Animisme. Paris, Baillière, 1861.

— — —: L'Aliéné devant la Philosophie, la Morale et la Société. Paris, Didier, 1862. (7 Fr.)

J. Lichtenfels: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Allgemeine Einleitung, Psychologie, Logik. 5. Aufl. Wien, Braumüller, 1863. (1½ ℳ)

J. Liepert: Aristoteles u. d. Zweck d. Kunst. Passau, Elsässer, 1862. (7½ Sgr.)

A. van der Linde: Schelling's Wysbegeerte der Openbaring. Erste deel: het System. Amsterdam, van der Made, 1862. (4⅙ ℳ)

G. H. Love: Du spiritualisme rationel. A propos des divers moyens d'arriver à la connaissance et de ceux qui ont été plus particulièrement employés. Paris, Didier, 1862 (7 Fr.)

E. Löwenthal: System u. Geschichte des Naturalismus, 4. Aufl. Leipzig, Voigt, 1863. (1 ℳ)

M. Maaß: G. E. Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts oder der Entwickelungsgang der religiösen Idee vom Judenthum zum Christenthum, den modernen Apologeten des Judenthums gegenüber nachgewiesen. Berlin, Reimer, 1863. (10 Sgr.)

Macintosh's Ethical Philosophy. New Edition edited by W. Whewell. Edinburgh, A. Black, 1863.

Maimonide: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, publié par S. Munk. II T. Paris, 1861.

H. L. Mansel: Artis logicae Rudimenta. From the Text of Aldrich, with Notes etc. London, Whittacker, 1862. (10½ Sh.)

A. Martin: La morale chez les Chinois Paris, 1862.

J. Mazzini: The Duties of Man. London, Chapman & Hall, 1862. (7 Sh.)

M. Mendelssohn's gesammelte Schriften. Nach d. Originaldrucken u. Handschriften herausgegeben von G. B. Mendelssohn. Neue wohlfeile Ausgabe. 1. Bd. Leipzig, Brockhaus, 1863. (20 Sgr.)

Digitized by Google

A. Meßmer: Religion und Kunst. Innspruck, 1862. (8 Sgr.)

J. S. Mill: System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien der wissenschaftl. Forschung, insbes. der Naturforschung. In's Deutsche übertragen von J. Schiel. 2. deutsche nach der 5. Aufl. des Originals erweiterte Auflage. 1. Theils 1. Lieferg. Braunschweig, Vieweg, 1862. (24 Sgr.)

D. Muoni: Considerazioni storico-filosofiche della pena capitale. Milano, Garesfi, 1862.

E. Naville: Das ewige Leben. Sieben Reden, mit Genehmigung des Verf. in's Deutsche übertragen v. F. Pressel. Leipzig, Hartel, 1863. (1 Thlr. 24 Sgr.)

S. E. Nerva: La questione tra il Papato e l'Italia risoluta dalla riforma dell' Insegnamento Italiano. Piacenza, Tipografia nazionale, 1862. (1 ½ L.)

M. Neumann (Dr. jur.): Das Tragische. Berlin, Nicolai, 1863. (1 Thlr. 20 Sgr.)

M. Perty: Die Realität magischer Kräfte und Wirkungen des Menschen gegen die Widersacher vertheidigt. Ein Supplement zu des Verf. „Mystischen Erscheinungen d. menschl. Natur." Leipzig, Winter, 1863. (20 Sgr.)

E. Pick: On Memory and the Rational Means of Improving it. 2. Edition. London, Trübner, 1862. (2 ½ Sh.)

K. C. Plank: Grundzüge einer genetischen Naturwissenschaft oder einer Mathematik der Naturformen nach dem Naturgesetze der innerlich stetigen Zusammenfassung Tübingen, Fues, 1862. (8 ½ Sgr.)

M. Prévost-Paradol: Nouveaux Essais de Politique et de Littérature. Paris, Lévy, 1862. (Darin ein Aufsatz über Spinoza).

L. Rabus: Das monarchische Princip. Eine wissenschaftliche Untersuchung. Zugleich ein Beitrag zur Begründung des Staatsrechts und der Politik. Nürnberg, Recknagel, 1862. (28 Sgr.)

D. J. Guel y Rente: Pensées chrétiennes, politiques et philosophiques. Paris, Lévy, 1862. (5 Fr.)

H. Ritter: Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Band. Göttingen, Dieterich, 1862. (2 Thlr.)

K. D. A. Röder: Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie. 2. Abtheil. Zweite ganz umgearb. Auflage. Leipzig, Winter, 1863.

E. Saisset: On Religious Pphilosophy. Translated into English, with Notes etc. 2 Vols. London, 1862. (10 ½ Sh.)

H. Scheffler: Körper und Geist. Betrachtungen über den menschlichen Organismus u. sein Verhältniß zur Welt in physiologischer u. kosmologischer Beziehung. Braunschweig, Westermann, 1863. (1 ½ Thlr.)

G. Schilling: Leibnitz als Denker. Auswahl seiner kleineren Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie. Uebersetzt u. eingeleitet. Wohlfeilere Ausgabe. Leipzig, Fritzsche, 1863. (10 Sgr.)

R. Schöne: Ueber Platon's Protagoras. Ein Beitrag z. Lösung d. Platonischen Frage. Leipzig, Breitkopf, 1863. (18 Sgr.)

H. Steinthal: Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik. 1. Hälfte. Berlin, Dümmler, 1863. (2 Thlr.)

O. Stern: Der Mensch u. die Erde. Ein Aufsatz, gewidmet dem neuen Hause der Albertus-Universität. Königsberg, Koch, 1862. (8 Sgr.)

— —: Das Leben. Ein Aufsatz mit dem intellectuellen Beweise der Einheit v. Geist u. Stoff im Dinge. Ebendas. 1862. (8 Sgr.)

— —: Die Liebe in ihrer geistig stofflichen Einheit u. Kirche u. Staat in ihrer Einheit. Ebendas. 1862. (16 Sgr.)

B. Suhle: Arthur Schopenhauer u. die Philosophie der Gegenwart. Antimetaphysische Untersuchungen mit besondrer Rücksicht auf die Denker des 18. Jahrhunderts. 1. Thl. Berlin, Weber, 1862. (25 Sgr.)

Digitized by Google

C. Swain: The Mind, its Powers, Beauties and Pleasures. 4. Edition. London, Longman, 1862. (21 Sh.)

G. Teye: Schiller u. die praktischen Ideen. 2. Anhang zu „Die praktischen Ideen nach Herbart." Emden, Haynel, 1863. (8 Sgr.)

F. Ueberweg: De priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae. Commentatio qua ad audiendam lectionem publicam de philosophiae notione die XXX m. Octbr. habendam invitat. Berolini, Mittler, 1862.

F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit. Ebendas. 1863. (1 ℛ 6 Sgr.)

J. N. Ufchold: Aphorismen d. Philosophie. Amberg, Pobl, 1863. (25 Sgr.)

A. Vera: Mélanges philosophiques. Paris, Ladrange, 1862.

Giambattista Vico: Scritti inediti, pubblicati da G. del Giudice. Napoli, Stamperia dell' Università, 1862.

C. Waddington: De l'Ame humaine. Etudes de Psychologie. Leçons faites à la Sorbonne. Paris, Ladrange, 1863. (2½ ℛ)

J. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 3. Theil: Die Amerikaner, ethnographisch u. culturhistorisch dargestellt. 1. Abtheil. Leipzig, Fleischer, 1863. (3 ℛ)

C. H. Weiße: Rede zum Andenken J. G. Fichte's, gehalten in der akad. Aula zu Leipzig am 19. Mai 1862. Leipzig, Teubner, 1862. (6 Sgr.)

W. Whewell: Lectures on the History of Moral Philosophy. A new Edition with Additional Lectures. London, Bell, 1862. (8 Sh.)

E. Wiart: Du principe de la morale, envisagée comme science. Paris, Durand, 1862. (5 Fr.)

C. Wiener: Die Grundzüge d. Weltanschauung. Leipzig, Winter, 1863. (4 ℛ)

T. Wildauer: Rede zu Johann Gottlieb Fichte's 100jährigem Geburtstag auf der Universität zu Innsbruck ꝛc. Innsbruck, Wagner, 1862. (7 Sgr.)

D. Wilson: Prehistoric Man. Researches into the Origin of Civilization in the old and the new World. 2 Vols. London, Macmillan, 1862.

G. Wilson: Religio Chemici (Chemistry and Natural Theology). London, Macmillan, 1862. (8½ Sh.)

— —: Die fünf Pforten zur Erkenntniß. Ein Buch für denkende Freunde der Natur ꝛc. Autorisirte deutsche Ausgabe von W. J. A. Zimmermann. Berlin, Hempel, 1863. (15 Sgr.)

H. Winnefeld: Die Philosophie des Empedokles. Gymnasialprogramm von Donaueschingen, 1862.

W. Wundt: Vorlesungen über die Menschen- u. Thierseele. 1. Bd. Leipzig, Voß, 1863. (3 ℛ)

E. Zeller: Ueber Bedeutung u. Aufgabe der Erkenntnißtheorie. Ein akademischer Vortrag. Heidelberg, Groos, 1862. (4 Sgr.)

II. Verzeichniß

der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1862. St. 42. H. Ritter: Joh. Saresberiensis, v. Schaarschmidt. — St. 47. H. Ritter: Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum. — St. 50. H. Ritter: Encyklopädie der philos. Wissenschaften. Th. 1. — St. 51. R. Wagner: Waitz: Anthropologie der Naturvölker. Th. 3.

Digitized by Google

Heidelberger Jahrbücher.

1862. Heft 10 (Octbr.). Oncken: Hildenbrand, Rechts- und Staatsphilosophie. Bd. 1. — Heft 11 (Novbr.). v. Reichlin-Meldegg: Hermann, Verhältn. d. Philos. z. Religion. — Doergens: A. Bastian, der Mensch in der Geschichte. — v. Reichlin-Meldegg: Ueberweg, de priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae. — Heft 12 (Decbr.). v. Reichlin-Meldegg: Weiße, Rede zum Andenken Fichte's. — Doergens: Carus, Natur u. Idee. — Volquardsen: Dämon des Socrates. — Leonhard: Darwin, Entstehung der Arten. —

Leipziger Centralblatt.

1862. No. 37. Bonitz: Aristot. Studien I. (A. T.). — Nahlowsky: Das Gefühlsleben. — No. 42. Bahlen: Zur Kritik Aristotel. Schriften (Poetik u. Rhetorik) (fg). — No. 43. K. Fischer: Akad. Reden (F.). — No. 45. Kym: Die Gotteslehre d. Aristot. u. d. Christenth. — Brandis: Gesch. der Entwickel. der griech. Philos. 1 Hälfte. No. 47. Weiße: Philosoph. Dogmatik. Bd. III. — Suble: Schopenhauer u. d. Philos. der Gegenwart. Th. 1. — No. 48. Torstrick: Aristot. de anima libri III recensuit (X.). — No. 52. Schöne: über Platon's Protagoras. — 1863. No. 1. Harleß: die elementar. Functionen der creatürl. Seele. — Mill: System der deduct. u. induct. Logik, übers. v. Schiel. — No. 2. Horn: Zur Philos. 3 Abhdl. — Becker: Das philos. System Platon's in s. Bezieh. z. christl. Dogma. — No. 3 Peip: Jak. Böhme (A. T.) — No 5. Ueberweg: Grundriß der Gesch. der Philos. Th. 1. — No. 11. Bauer: Geschichte der Philos. für gebild. Leser. — Schilling: Leibnitz als Denker. — Hermann: Das Verhältn. der Philos. z. Religion. — No. 12. Kaulich: Gesch. der scholast. Philos. Th. 1. — Brentano: von der mannichfachen Bedeutung des Seyenden nach Aristoteles. — v. Stein: sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus. Th. 1. —

Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädagogik.

Bd. 85 u. 86. Heft 8. Volquardsen: Anzeige v. Ueberweg's Untersuch. über d. Echtheit u. Zeitfolge d. Platon. Schriften. — Heft 10. Ueber die Echtheit d. Platon. Parmenides, aus d. Nachlaß d. Prof. J. Deuschle herausgeg. v. Susemihl. —

Rheinisches Museum

1863. N. F. Jahrg. 18. Heft 1. Schaarschmidt: Sind die dem Plato zugeschrieb. Dialoge Sophistes u. Politikus ächt oder unächt? — Miscellen: Bernays: Aus Aristot. Schrift περὶ φιλοσοφίας. — X. Zu Aristot. Poetik. —

Philologus.

1862. Jahrg. 19. Heft 3. F. Häcker: Zur Nikomach. Ethik des Aristot. — Miscellen: Sauppe: Aristot. Dial. Eudemos. — A. Torstrick: Zur Katharsis. —

Damaris (Giesebrecht).

Jahrg. 3. Heft 1. Kant's weltbürgerl. Chiliasmus. — Heft 2. Neue Bausteine zur Philos. der Geschichte. — Heft 3. Die Metastase des Denkens. — Zeitschrift f. exacte Philosophie (herausgeg. v. Allihn u. Ziller).

1862. Bd. 3. Heft 2. Thilo: Ueber d. Religionsphilosophie des Descartes. — Allihn: Die Reform der allgem. Ethik durch Herbart (Forts.). Ratkowsky: Das Legitimitäts- u. d. Nationalitätsprincip, eine rechtsphilosoph. Studie. Einleit. — Bd. 3. Heft 3. Ballauff: Zur Güterlehre u. d. Idee d. Frömmigkeit. — Ratkowsky: (Schluß). — Schilling: Die Reform der Psychologie durch Herbart. — Allihn: Philos. Aphorismen. — Recension: Nahlowsky: über Henke, Gruppe d. Laokoon.

Der Gedanke.

1862. Bd. III. Heft 3. I. Uebersichten u. Kritiken. 1. Michelet: zur Rechtsphilosophie: an Lassalle's, F. v. Raumer's, Trendelenburg's, Röder's, Held's Werken. Art. 3. — 2. Monrad gegen Röth: über die

Digitized by Google

Pythagor. Philosophie. — II. Abhandlungen: Sträter: über das Studium der Geschichte der Philosophie. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen. 1. Die Fichtefeier. — 2. Prantl'sche Geschichtsschreibung der abendl. Logik (Anzeige v. Dr. E. F. Friedrich). — 3. Herr Trendelenburg u. Herr Lassalle reclamiren. — 4. Notizblatt. — 5. Correspondenz. Aus Turin v Marselli, aus Colmar v. Borelius, aus Berlin v. Michelet, aus Bonn v. Heß. — 6. Persönliches. — 7. Geschichtsphilos. Uebersicht (v. Michelet). — 8. Sitzungsbericht der philos. Gesellschaft. Bd. III. Heft 4. I. Discussionen u. Kritiken. 1. Ueber d. Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke. v. Henning's Bericht nebst Discussion. — 2. Ueberweg: de priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae v. Michelet. — 3. Pietraszewski: a) Zendavesta expliqué etc.; b) Abrégé de la grammaire Zend. Selbstbericht. — II. Abhandlungen u. Uebers. 1. Lieblein: die weltgesch. Bedeutung der Nationalitäten. — 2. Michelet: Geschichtsphilos. Uebersicht — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen. 1. Wie ein Franzose (Foucher de Careil) die deutsche Philos. ansieht, v. Michelet. — 2. Monrad's Rede zur Fichtefeier. — 3. Notizblatt. Der Empirismus an d Universit. Berlin. — Zwei Schriften D'Ercole's u. Anderes. — 4. Correspondenz. Christiania u. Berlin: Monrad u. Michelet über Fichte u. Zeller; Neapel: über neuere italien. Philos. u. Anderes. — 5. Persönliches. Zeller als Kritiker u. Empiriker u. Anderes. 6. Sitzungsbericht der philos. Gesellschaft. —

Theologische Studien u. Kritiken (v. Ullmann u. Rothe).

1863. Heft 1. Eggel: Schelling's Philos. der Offenbarung nach ihren Grundl. dargestellt. — Recension. Kling: Philos. u. Theologie mit bes. Rücksicht auf Sengler's Erkenntnißlehre u. Schmid's Grundzüge der Einleit. in d. Philos. —

Zeitschrift für Theologie (Hilgenfeld).

Jahrg. 5. Heft 4. A. Hilgenfeld: Der Gnosticismus u. d. Philosophumena mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen v. Möller u. Lipsius. —

Deutsche Vierteljahrsschrift für evang. theol. Forschung und Kritik (v. Heidenheim).

1862. No. 4. Hamberger: Schelling's Philos. der Mythologie u. Philos. der Offenbarung. —

Protestantische Kirchenzeitung.

1862. No. 42. J. P. Romang: Die Gotteslehre des Aristoteles und d. Christenthum. —

Theolog. Quartalschrift (v. Kuhn).

1862. Heft 4. Kuhn: Das Verhältn. der Philos. zur Theologie nach modern. scholast. Lehre. —

Der Katholik.

1862. Septhft. Aristoteles und die katholische Wissenschaft. — Octbrhft. Kleutgen's Philos. d. Vorzeit u. deren Kritik durch Dr. Fr. Michelis. —

Histor.-polit. Blätter

Bd. 50. Heft 10. Aus d. Leben eines neueren Philosophen (A. Schopenhauer).

Deutsche Jahrbücher.

1862. Bd. 5. Heft 1, 2 u. 3. Noack: Aus Sansara nach Nirwana. 3. Art. —

Deutsches Museum.

1862. No. 41. K. Silberschlag: Die Grundlehren Platon's über d. Verhältn des Menschen zu Gott u. d. Leben nach d. Tode, in ihrer Beziehung zu d. Mythen des Alterthums. —

Magazin für Literatur des Auslandes.

1862. No. 42. Foucher de Careil: über deutsche Philosophie. —

Digitized by Google

Blätter für literar. Unterhaltung.

1862. No. 51. H. Marggraff: Literat. über J. G. Fichte. — 1863 No. 5. K. Fortlage: Naturſeele, Menſchheitsſeele u. Weltſeele. 1. —

Weſtermann's Monatshefte.

1863. No. 77 (Februarheft) Joh. Huber: über Böhme. —

Comte rendu (des Séances et travaux de l'Acad. des sc. mor. et polit.).

21. Ann. 4. Sèr. T. 12. (LXII de la Collect.). Dec. 1862. livr. 12. — Mém. sur la composit. de la météorologie et du traité du monde, par Barthélemy St. Hilaire. — De l'influence du Cartésianisme sur les femmes au XVI s. (Descartes et la princesse Palatine), par Foucher de Careil. —

Revue des deux Mondes.

1862. Novbr. 15. Shaftesbury, par Ch. de Rémusat. — Decbr. 1. Les méditations d'un prêtre libéral à propos des Sources et des derniers ouvrages du P. Gratry, par Ch. de Mazade. —

Bibliothèque universelle.

1862. No. 6. T. 15. No. 59. Nov. 20. Bullet. littér.: Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis. —

Quaterly Review.

1862. Octbr. No. 224. II. The Platonic Dialogues (for Engl. readers by W. Whewell). 3 vols. —

National Review.

1862. Octbr. No. XXX. Science, nescience and faith (Spencer, First principles — Maurice, Modern philosophy).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

5-66(1

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Drei und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1863.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Das Wesen des Sittlich-Guten als reiner Wille oder praktische Vernunft. Zweiter Artikel. Von Dr. Romang 1

Morphologische Studien. Von Prof. Dr. Adolf Zeising 47

Physiologische Erklärung und psychologische Bedeutung der Gehörsempfindungen. Mit Beziehung auf H. Helmholtz: Die Lehre von den Tonempfindungen ꝛc. Braunschweig, 1863. Von H. Ulrici. 78

Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik. Von Prof. Dr. A. F. Pott. Mit Beziehung auf H. Steinthal: Charakteristiken der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues, und auf desselben Verf. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. 102

Recensionen.

Karl Rosenkranz: Epilegomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle. Königsberg, 1862. Verlag der Gebrüder Borntträger. 140 S. 8. Von K. A. v. Reichlin-Meldegg. 141

Dr. J. Frohschammer, ord. Prof. der Philosophie an der Universität München. Ueber die Freiheit der Wissenschaft. München, 1861. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl). XI S. und 162 S. gr. 8. Von K. A. v. Reichlin-Meldegg. 163

A. L. Kym, Prof. der Philosophie in Zürich. Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum Eine principielle Untersuchung. Zürich, Druck und Verlag von Orell. 1862 Von J. U. Wirth 78

Noch ein Wort über die Bedeutung der tragischen Katharsis bei Aristoteles. Von H. Ulrici. 181

Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik. Von Prof. Dr. A. F. Pott. Mit Beziehung auf H. Steinthal: Charakteristiken der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues, und auf desselben Verf. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Zweiter Artikel. 185

Ueber den Realidealismus. Zweiter Artikel. Von J. U. Wirth. . 245

Morphologische Studien. Von A. Zeising. 265

Digitized by Google

Recenſionen.

P. Paganini: Sulle più riposte Armonie della Filosofia naturale colla Filosofia Supranaturale. Pisa, 1861. Von Weiße. . . 288

P. Paganini: Dello Spazio. Pisa, 1862. Von Demſelben. . . —

J. Hamberger: Chriſtenthum und moderne Cultur. Studien, Kritiken und Charakterbilder. Erlangen, 1863. Von M. Carriere. 295

J. v. Liebig: Ueber Francis Bacon v. Verulam und die Methode der Naturforſchung. Mannheim, Literariſch-Artiſtiſche Anſtalt der Cotta'ſchen Buchhandlung, 1863. Von H. Ulrici. 300

Replik und Duplik zu dem alten Streit über die Willensfreiheit. Ein ergänzender Anhang zu der Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre." Leipzig, Brockhaus, 1863. Von Demſelben. 305

Bibliographie.

Verzeichniß der im Inn- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften. 312

Digitized by Google

Das Weſen des Sittlich-Guten als reiner Wille oder praktiſche Vernunft.

Von Dr. Romang.

Zweiter Artikel.

II. Das Sittengeſetz und der Wille.

Das Weſen des Sittlich-Guten iſt im vorigen Artikel in ganz allgemeinſter Faſſung dargeſtellt worden. Das Gerechte und Gute beruht nicht, wie die griechiſchen Sophiſten ſagten, auf willkürlicher Satzung, ſondern auf der Natur, nämlich auf der angeborenen oder anerſchaffenen vernünftigen Beſtimmtheit und Weſenheit des Menſchen. Das Gerechte und Gute kann dem ſittlichen Bewußtſeyn nicht durch äußerliche Autorität beſtimmt, ſeine Anforderung ihm nicht durch äußerliche Macht auferlegt werden. Mit nicht zurückzuweiſender Entſchiedenheit erhebt ſich das ſittliche Bewußtſeyn gegen ſolche Anmaßung. Nur zu dem, was es ſelbſt für gerecht und gut erkannt hat, erkennt es ſich als verpflichtet an. Aber auch für das Bewußtſeyn ſelbſt giebt es nicht die geringſte Willkür in Hinſicht auf die Beſtimmung des Guten. Im Verhalten zu dem, was als Gut anerkannt worden iſt, mag die Willkür ſich zeigen, nicht aber hängt das Geringſte von ihr ab bei der Frage, was als gut anzuerkennen ſey, beinahe noch weniger, als in Anſehung der Grundſätze, die auf dem Gebiete der Logik und Mathematik zu gelten, der Geſetze, die man in der Phyſik anzuerkennen habe. Es giebt ein Sittengeſetz, ebenſo gewiß, als ein Naturgeſetz — von einer nicht weniger unbedingten Nothwendigkeit — obgleich es ſich nach der gewöhnlichen Annahme damit ſehr anders verhalten ſoll. Das Gute iſt ein Geſetzmäßiges. Wo es um genauere Erkenntniß des Guten zu thun iſt, da muß die Natur des Sittengeſetzes unterſucht werden, dann erſt wird ſich das Verhältniß des Willens zum Geſetz oder zum Gebot deutlicher erkennen und darſtellen laſſen.

Digitized by Google

A. Das Sittengesetz.

Auch hier fangen wir mit einer ähnlichen Bemerkung an, wie im ersten Theile dieser Abhandlung, nämlich, daß es keine unrichtige Rede seyn würde, wenn wir sofort sagten, das Sittengesetz sey die Regel, gleichsam die Vorschrift, welche Gott den sittlichen Wesen vorgezeichnet habe. Aber auch hier kann nicht ohne Weiteres auf die biblische Offenbarung zurückgegangen werden, wenn die Untersuchung auch für Solche eine Bedeutung haben soll, die nicht auf dem Standpunkte des Offenbarungsglaubens stehen, oder dabei doch auch wissenschaftliche Bedürfnisse haben. Ja es wird wohl eine nicht nur für das allgemein ethische, sondern selbst für das religiöse Bewußtseyn nicht bedeutungslose, eine wenigstens beziehungsweise richtige Auffassung des Sittengesetzes geben, bei der auf Gott noch nicht Rücksicht genommen wird.

Wie wir zuerst untersuchten, was sich im Bewußtseyn als das Gute darstelle, und dieses als ein wenigstens als Angelegtheit im Menschen Gegenwärtiges, in der gesunden Entwickelung des Menschen sich Verwirklichendes, als die tiefste, innerste Wesenheit des Menschen auffaßten, und auch die eigentliche Untersuchung nicht bis dahin fortführten, wo wir den übermenschlichen Grund, das übermenschliche Wesen des Guten, so weit dieß möglich ist, erkannt haben würden; so ist auch jetzt die Natur des Sittengesetzes zu untersuchen in einer Betrachtung, die zunächst das menschliche, überhaupt das endliche Seyn in's Auge faßt. Und die gangbare Vorstellungsweise wird auch hier nicht besser befriedigen, als bei der ersten Frage nach dem Wesen des Guten.

Wohl aus dem Grunde, daß, was Gesetz heißt, in menschlichen Verhältnissen fast ausschließlich als eine Vorschrift aufgefaßt wird, und oft nicht viel Anderes ist, wird das Sittengesetz, als das Gesetz für die zu einem sittlichen Daseyn berufenen Wesen, meistens ebenfalls in diesem Sinne gefaßt. Diese Vorstellung gestaltet sich, wie so eben darauf hingewiesen wurde, am natürlichsten so, daß man die Vorschrift als von Gott, dem Gesetzgeber der sittlichen Welt, gegeben ansieht. Im Gegensatz

Digitized by Google

zu dieser gewöhnlichsten Auffassung aber ist, vom Standpunkt der jetzt wiederum hervor gezogenen Kantischen Philosophie aus, üblich geworden zu sagen: die Vernunft gebe sich selbst das Gesetz, und diese Eigenthümlichkeit, keinem ihr fremden Gesetz unterworfen zu seyn, sich selbst ihr Gesetz zu geben — die Autonomie — sey die höchste Auszeichnung der Vernunft. Ohne Zweifel liegt etwas Beachtenswerthes in diesen Aussprüchen. Nachdem wir das Gute als das Wesen, die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Vernunft erkannt haben, können wir nicht ungeneigt seyn, das Sittengesetz in der Vernunft selbst zu suchen. Wie aber kommt die Vernunft dazu, sich dieses Gesetz, diese Vorschrift und Regel selbst zu geben? Es giebt ja auch ein Denkgesetz für die Vernunft. Verhält es sich denn so ganz ungleich mit diesen zweierlei Gesetzen der Vernunft, daß sie das Sittengesetz sich selbst vorschreibt, nicht aber, wie dieß denn von niemand behauptet wird, das Denkgesetz? Giebt sie es sich in einem bestimmten Moment und Act, vor welchem sie es noch nicht hatte? Und hängt es denn ab von ihrem willkürlichen Belieben, ob das Sittengesetz gegeben seyn solle? Es ist gewiß schwer einzusehen, worauf die Vorschrift des Sittengesetzes, wenn von göttlicher Gesetzgebung abgesehen wird, beruhe, wie die Vernunft dazu komme, sie sich selbst zu geben, und welche Stelle der Wille, wenigstens der vernünftige Wille, zu derselben einnehme.

Nach der Analogie der gemeinen menschlichen Gesetzgebung stellt man auch das Sittengesetz vor als eine gebietende Vorschrift, die festsetze, was seyn und geschehen solle, als eine dem Seyn vorausgehende Bestimmung dieses letztern, zu welcher das wirkliche Seyn erst in der Erfüllung des Gebotes hinzukommen würde. Das Gesetz, das Gebot drückt nach dieser Auffassung eine Forderung des noch nicht Seyenden aus. Seyn und Sollen werden so einander auf's Bestimmteste entgegengesetzt Das Sittengesetz wird angesehen als bloßer Ausdruck eines Sollens, nicht aber als ein Seyn. Mit dem Naturgesetz hingegen scheint es sich ganz anders zu verhalten. Dieß giebt nicht nur eine vorausgehende Vorschrift, sondern es ist eine reale, wirkliche,

Digitized by Google

das ihm Entsprechende bewirkende Macht des wirklich Seyenden. Es ist die ziemlich allgemeine Meinung, daß das Sittengesetz ein bloßes Sollen ausdrücke, dem Naturgesetz aber ein wirkliches Seyn zukomme. Natur- und Sittengesetz werden auf diese Weise als Seyn und Sollen einander entgegengesetzt.

Wie aber ist auf irgend einem Gebiete ein Sollen zu denken ohne ein Seyn, das Gesetz als etwas Wirkliches, was man doch meint daß es sey, wenn nicht irgendwie an einem Seyn und als selbst ein Seyn? Man macht sich freilich eine Vorstellung vom Gesetz, als wäre es etwas von dem wirklichen Seyn Abgetrenntes, Verschiedenes. Wenn ein bestimmter physischer Proceß zu Stande kommen, wenn es fallende Körper geben, wenn eine mathematische Figur construirt, eine gewisse Denkoperation vollzogen werden solle, so müsse es auf die bestimmte Weise geschehen: aber daß es wirklich geschehe, hänge nicht ab vom Gesetz Nach dieser Vorstellungsweise wäre das Gesetz vom Seyn, vom wirklichen Geschehen abgelöst. Und doch soll es nicht etwas durchaus Nicht-Seyendes, Unwirkliches seyn. Man meint, es sey nun einmal so, daß, wenn etwas seyn, geschehen solle, es nicht anders dabei hergehen könne, giebt sich aber keine weitere Rechenschaft darüber. Was ist aber denn doch diese Nothwendigkeit des Nicht-Seyenden? Woran hängt, wo schwebt das Gesetz, wenn es nicht am Seyn ist, nicht selbst ein Seyn? Und kann es ein Wissen geben von dem, was nicht in irgend einer Weise ein Seyendes ist?

Auf dem Gebiet der Natur würde, obgleich man es meistens anders meint, nicht viel eingewendet werden, wenn einer sagte: Das Gesetz sey für jedes Gesetzmäßige die bestimmte ihm einwohnende Weise seines Daseyns, die feste, bleibende Bestimmtheit seines Wesens oder Seyns. Nur so gefaßt, sey es nicht ein Unwirkliches, Nichtiges. Aber das in einem bestimmten Seyn als dessen Bestimmtheit gegenwärtige Gesetz werde, einmal erkannt, im Denken auch auf Gegenstände bezogen, in denen es wenigstens nicht vollständig als wirkliches Seyn gegenwärtig sey. Hier sey es denn, wenigstens zunächst, nur eine von jenem

Digitized by Google

Seyn abstrahirte Vorstellung, die zum Ausdruck eines Sollens werde. Wenn wir uns hierüber recht verständlich machen könnten, so ließe man diese Ansicht für das Gebiet der Natur wahrscheinlich gewissermaßen gelten. Und vielleicht ist dieß die durchgängig richtige Auffassung des Gesetzes. Doch sie ist erst noch zu rechtfertigen.

Wo es für irgend eine Existenz eine bestimmte feste Norm und Weise des Seyns und Werdens giebt, ist diese das Gesetz für sie. Wenn hingegen keine feste Weise des Seyns und Werdens angenommen werden zu können scheint, dann wird die Sache als gesetzlos angesehen. Bei den nur durch eine spielende und schwärmende Phantasie vorgemalten Einbildungen verschiedenartiger Mythologieen und anderer wunder- oder zauber- und mährchenhafter Dichtungen denkt niemand an objective wirkliche Gesetze des Seyns, Wirkens und Geschehens, obgleich es eine Gesetzmäßigkeit geben mag selbst für die das am meisten Phantastische producirende Einbildungskraft. Diese nämlich ist in ihrer Art ein Seyendes. Für alles wirklich Seyende aber muß eine Gesetzmäßigkeit angenommen werden, wenn es nicht dem grundlosen Zufall anheim gegeben, also ein denn doch Nichtiges seyn soll. Gäbe es gar kein Seyn, keine Existenzen einer bestimmten Art, so würde für ein solches Gebiet auch von keinem Gesetz die Rede seyn können. Gäbe es keine fallenden Körper, keine physischen Processe, keine mathematischen Verhältnisse, keine logischen Denkoperationen, so würde überall von keinem Gesetze derselben die Rede seyn. Weil sie aber sind, so giebt sich für jedes Gebiet auch seine eigene Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Das in der bestimmten Weise des Seyns und Werdens bestehende Gesetz stellt sich dar in einzelnen Erscheinungen auf dem betreffenden Gebiete des Seyenden, inwiefern diese wirklich eine gewisse Bestimmtheit an sich tragen, die zu ihrem wahren Wesen gehört, sie also denn auch ihrem Gesetze gemäß sind. Inwiefern es jedoch eine Mannichfaltigkeit von Existenzen eines solchen Gebietes giebt, ist das Gesetz eines bestimmten Seyns nicht in seiner Vollständigkeit gegenwärtig in der einzelnen Existenz, sondern nur in

Digitized by Google

der Gesammtheit des zu dem bestimmten Gebiete gehörenden Seyns. In dem Fallen eines bestimmten einzelnen Körpers kann das Gesetz der Schwere zu einer ganz richtigen Manifestation kommen, doch ist in dieser allein nicht das Gesetz der Schwere nach der Totalität seines Wesens als wirkliches Seyn gegenwärtig. Aber das Gesetz ist auch nicht außerhalb des ganzen bestimmten Gebietes und des ihm unterworfenen Seyns, z. B. das Gesetz der Gravitation nicht außerhalb aller gravitirenden Körper. Aehnlich auf jedem andern Gebiete. Das Denkgesetz z. B. hat als solches keine Bedeutung und Wirklichkeit außerhalb aller denkenden Wesen, obgleich das, sobald es denkende Wesen giebt, nothwendig Zu-Denkende in Hinsicht auf andere Wesen eine Wesensbestimmtheit derselben seyn würde, auch wenn es kein endliches Denken derselben gäbe. Wollte man dem Gesetz eine Geltung und Wirklichkeit zuschreiben über alles zugehörige Seyn hinaus, für das durchaus Nicht-Seyende, so wäre dieß eine ganz leere Vorstellung. Wie es nach einer alten logischen Regel keine Prädicate giebt für das Nicht-Seyende; so giebt es auch keine Gesetze für das schlechthin Nicht-Seyende, obschon das Gesetz seines Werdens und Seyns für ein bestimmtes Gebiet des Seyenden seine Gültigkeit hat auch für das dazu gehörige erst Werdende, insofern also noch nicht Seyende. Ist nämlich einmal das Gesetz einer bestimmten Art des Seyenden richtig erkannt worden, so ist zum voraus sicher, daß es die Bestimmtheit und Weise jeder sich irgend darbietenden gleichartigen Existenz seyn müsse.

Auf jedem Gebiet ist das Gesetz die feste, nothwendige Wesensbestimmtheit der unter ihm stehenden Dinge, sofern dieselben sich ihrer eigenthümlichen Natur gemäß verhalten und entwickeln, und die naturgemäße Entwickelung nicht durch hemmende Einwirkungen gestört wird. In der einzelnen Erscheinung ist es, wie schon bemerkt wurde, nicht ganz gegenwärtig, auch wenn sie ihm durchaus gemäß ist, denn diese ist nicht das ganze zugehörige Seyn, und es ist gar nicht in ihr, inwiefern sie ihm nicht entspricht. Wenn bei einem organischen Wesen äußerer

Digitized by Google

Störungen wegen, oder weil die Entwickelung noch nicht weit genug fortgeschritten ist, dem nach vollkommenern Erscheinungen erkannten oder zu erkennenden Bildungsgesetz nicht Genüge geschehen ist; so ist, insofern die Wirkung des diese Ausbildung anstrebenden Triebes fehlt, auch das Gesetz nicht zu seiner wahren Wirklichkeit gekommen. Deßwegen wird jedoch niemand das Naturgesetz als etwas nicht wirklich Seyendes ansehen, noch auch ihm eine Realität außerhalb der Gesammtheit der unter ihm stehenden Wesen zuschreiben. Vielleicht zunächst weniger evident, doch nicht weniger gewiß ist es, daß das Gesetz geometrischer Construction nichts wahrhaft Wirkliches seyn kann außerhalb des dazu befähigten Geistes und seiner Thätigkeit, und die objective Gesetzmäßigkeit mathematischer Verhältnisse nicht außerhalb realer Wesen, die sich in solchen Verhältnissen befinden, daß es aber im Subjecte und in den Gegenständen ein wirkliches Seyn gewonnen hat, insoweit solche geistige Bestimmtheiten und solche Verhältnisse von Wesen sich irgendwie finden. Und ganz ebenso muß es sich verhalten mit dem Gesetze des logischen Denkens. Auch dieses hat seine eigentlichste Realität in der Bestimmtheit des denkenden Geistes und seiner sich richtig vollziehenden Thätigkeit, gewissermaßen aber ein objectives Seyn, insofern objectives, entsprechend bestimmtes Seyn in gesetzmäßig entwickelten Gedanken erfaßt wird. Nur inwiefern es auf der subjectiven und auf der objectiven Seite in diesem Sinne ein Seyn giebt, hat das Gesetz eine reale Bedeutung. Wirklich aber wird man sagen müssen, auch in den Dingen und Verhältnissen, deren Wesen in solchen theoretischen Thätigkeiten geistig erfaßt wird, habe dieses Gesetz gewissermaßen eine Realität; denn das Erkennen und sein Gegenstand seyen so für einander, daß in beiden das nämliche Gesetz wirksam sey, wenn gleich in jedem auf andere Weise. Aber nicht außerhalb bestimmter Sphären des Seyns kann auch jeder Bestimmung des Denkgesetzes eine reale Bedeutung zukommen, so weit es hingegen eine wirkliche Bedeutung für dasselbe giebt, kommt ihm auch ein Seyn zu.

Am offenbarsten ist das Naturgesetz überall zu fassen als

Digitized by Google

die reale, mit der Wesenheit und wesentlichen Bestimmtheit seines Gegenstandes identische Macht, welche denselben sowohl in seinem Werden als in seinem Seyn trägt, durchdringt und beherrscht. Das Gesetz ist als diese Wesensbestimmtheit in jeder unter dasselbe fallenden Erscheinung mehr oder weniger gegenwärtig. Auch in der hinter ihrer Idee, hinter dem Begriff der vollkommen entwickelten Ausbildung zurückgebliebenen Erscheinung ist der Bildungstrieb nach seiner Wesensbestimmtheit, Gesetzmäßigkeit, also das Gesetz gegenwärtig, nur ist es hier an seiner vollständigen Erweisung verhindert worden. Ebenso nothwendig aber greift es über jede einzelne Erscheinung hinaus, theils insofern es sich auf das ganze zugehörige Gebiet erstreckt, theils insofern kein Individuum ganz seiner Idee entspricht. Dieß letztere nämlich wird erkannt einerseits aus den über die jeweilige Entwickelung hinausweisenden Indicationen des Bildungsgesetzes im Individuum selbst, andererseits aus dem, was in anderen Individuen sich darstellt. Demnach ist zwar auf dem Naturgebiet das Gesetz am Seyn, ist das innerste, wesenhafteste Seyn nach seiner festesten Bestimmtheit; inwiefern es jedoch in einer unter ihm stehenden Existenz nicht zu seiner vollständigen Wirkung und Verwirklichung kommt, insofern indicirt es auch auf diesem Gebiete ein Sollen. Der Krystall, die Pflanze, das Thier, welche hinter der ihrer Idee entsprechenden Ausbildung zurückgeblieben sind, hätten anders werden sollen; das erst noch in seiner Entwickelung begriffene Wesen soll werden, was es zur Zeit noch nicht ist, was aber das Ziel der gesetzmäßigen Strebung seines Bildungstriebes ist *). Ganz ähnlich verhält es sich gewiß auch mit der theoretischen Geistesthätigkeit. Das Denkgesetz ist die Wesensbestimmtheit des theoretischen Geistes. Und wo die theoretische Thätigkeit sich nicht dem Denkgesetz gemäß vollzogen hat, da hätte sie sich anders vollziehen sollen, wo die Entwickelung der theoretischen Vermögen noch nicht der vollständigen Gesetzmäßigkeit entspricht, sollte sie weiter fortschreiten.

*) Vgl. Schleiermacher, über das Verhältniß von Naturgesetz und Sittengesetz.

Digitized by Google

Das bewußtlose Wesen vernimmt nichts von diesem Sollen. Für das seine Natur und Bestimmung erkennende Bewußtseyn aber ist diese Unangemessenheit zum Gesetz bei ihm selbst und bei andern Wesen, deren Gesetz es erkannt hat, auf dem Naturgebiet und auf dem der theoretischen Geistesentwickelung ein Sollen von wenigstens einigermaßen ähnlicher Art, wie dasjenige des sittlichen Gebietes. Auch auf dem Naturgebiet giebt es ein Sollen, und sehr ähnlich auch auf dem des theoretischen Geisteslebens.

Das Sittengesetz hingegen werden die Wenigsten geneigt seyn, auf diese Weise aufzufassen als die Bestimmtheit eines realen Seyns, und das Sollen auf diesem Gebiete im gleichen Sinne, wie auf jenen andern. Auf die Frage: Wie die Vernunft dazu komme, das Sittengesetz zu erkennen? würden die Meisten antworten: Es sey nun einmal so. Das vernünftige Bewußtseyn finde in sich selbst, erkenne, daß das sittliche Leben unter einem solchen Gesetz stehe, sich demgemäß entwickeln solle, eben so, wie es nicht anders seyn könne, als daß $2 \times 2 = 4$. Oder auch: Es komme dem zu einiger Entwickelung gelangten Menschen zum Bewußtseyn, daß es mit dem sittlichen Urtheil, dem Sollen und Gesetz auf dem sittlichen Gebiete so sey und anders nicht seyn könne, ähnlich wie mit der Denknothwendigkeit und dem ästhetischen Urtheil. Weiter sey keine Begründung zu verlangen, nicht möglich, eine zu geben. Eine bereits mehr auf die Sache eingehende, das Sittliche so, als hielte man es für ein reales Seyn, auffassende Antwort möchte sagen: Wie die Vernunft das Naturgesetz erkenne, insofern es sich in den Dingen vernehmbar kundgebe, auf ähnliche Weise erkenne sie das Sittengesetz im subjectiven Bewußtseyn und bei andern. Da scheine es angesehen zu werden als ein im sittlichen Wesen Gegebenes, also, sollte man denken, Seyendes. Doch würden sie immer meinen, das Sittengesetz stelle sich bloß als ein Sollen dar, nicht als ein Seyn, als eine reale Wesensbestimmtheit. Indessen würde man unschwer zugeben, das sittliche Bewußtseyn komme zur Anerkennung des Sittengesetzes, weil es selbst von

Digitized by Google

Natur so beschaffen sey, daß dasselbe sich in ihm ankündige. Auch wenn das Gesetz auf Gott zurückgeführt wird, wird allgemein angenommen, Gott habe dasselbe, nach dem Ausdrucke der Bibel, dem Menschen in's Herz geschrieben.

Das Sittengesetz müßte sich also auf sehr ähnliche Weise im sittlichen Bewußtseyn ankündigen, darin gegeben finden, wie das Denkgesetz im theoretischen Bewußtseyn. Das Denkgesetz aber wird von Allen als eine Wesensbestimmtheit des Denkvermögens oder der theoretischen Vernunft angesehen, nicht als eine ihr von außen kommende Vorschrift, wie sie denken solle, und auch nicht als eine Regel, die sie sich selbst vorzeichne und gebe, sondern als eine in ihrem eigenen Wesen liegende Nöthigung, also ganz eigentlich als eine von ihr selbst untrennbare, als eine nothwendige Bestimmtheit ihres Wesens, die nur dann sich nicht geltend mache, wenn kein vernünftiges Denken, sondern nur ein haltloses Vorstellungsspiel das Bewußtseyn einnehme, so daß, wenn man nach einem tieferen Grund desselben fragen wollte, man keinen andern würde angeben können, als den übermenschlichen Grund ihres ganzen Wesens und Seyns. Sollte es sich denn nicht auch mit dem Sittengesetz eben so verhalten? Theoretische und praktische Vernunft sind doch nicht als zwei ganz von einander verschiedene, die eine ohne die andere bestehende Wesenheiten auseinander zu reißen, sie bilden in untrennbarer Einheit die Eine Vernunft.

Wir schieben hier noch die Bemerkung ein, daß auch das von Menschen gegebene Gesetz nicht ganz nur die vorausgedachte Bestimmung eines ganz und gar noch nicht wirklichen Seyns ist. Wenn ihm eine reale Bedeutung zukommt, so ist es gleich bei seiner ersten Kundmachung die feste Bestimmtheit des Willens oder der Macht, welche das Daseynsgebiet beherrscht, dem das Gesetz gegeben wird. Ein Gesetz, das in einem bestimmten Lebensgebiet die künftigen Bewegungen und Thätigkeiten regeln soll, muß eine reale Macht der Herrschaft und gemeinsamen Sitte seyn, und die Vorschrift, in der es zunächst zu bestehen scheint, ist nur der bestimmt formulirte vorstellungs- oder gedanken-

Digitized by Google

mäßige Ausdruck dieser Macht, dieses realen Seyns für das Bewußtseyn.

Nach allen diesen Vorbereitungen werden wir denn hoffentlich einmal bestimmt aussprechen dürfen, auch das Sittengesetz müsse schlechterdings als einwohnende Bestimmtheit eines realen Seyns aufgefaßt werden. Die Vorstellung eines von allem Seyn abgelösten Gesetzes ist überall, auch auf dem sittlichen Gebiete, durchaus unhaltbar. Auch bei der gewöhnlichen Ansicht, wenn diese sich nur selbst verstünde, wird ein reales Seyn für das Sittengesetz vorausgesetzt. Dieses wird als ein Gesetz für das praktische Verhalten angesehen sehr ähnlich wie das Denkgesetz für die theoretische Thätigkeit. Nur entsteht immer wieder der Schein, es sey etwas weniger Wesenhaftes, nur Ausdruck eines Sollens, weil die vernunftlose Begierde häufiger zu willkürlicher Ueberschreitung desselben fortreißt, als der Irrthum zu uns selbst bemerklichen Verstößen gegen das Denkgesetz. Ja es ist im Grunde nicht weniger ein der Vernunft gegebenes Gesetz. Die Gesetzgebung der Vernunft mag nur deßwegen auf der praktischen Seite mehr von ihr selbst auszugehen scheinen, weil sogar das Denkgesetz dem innersten Wesen des Bewußtseyns, aus welchem in einem nicht rein theoretischen Act die lebendige Zustimmung hervorgeht, ein gewissermaßen außer ihm Liegendes scheinen kann, indem das Bewußtseyn sich daran gebunden weiß, ohne daß es seine Forderung selbst eigentlich will, beim Sittengesetz hingegen eine entschiedene eigene Zustimmung sich zu vernehmen giebt, das tiefste eigene Wollen des, als von einzelnen Affectionen und Trieben sich unterscheidendes Ich, sich in sich selbst zusammen nehmenden Bewußtseyns das Gesetz selbst will.

Nach der für andere Gebiete erkannten Natur des Gesetzes, als der festen Bestimmtheit des Wesens, könnten wir von vorn herein nicht einer andern Auffassung Raum geben, als der, daß das Sittengesetz die einwohnende Bestimmtheit des sittlichen Wesens selbst sey. Und die näher auf die Sache eingehende Reflexion auf das Sittliche läßt die Nothwendigkeit dieser Auffassung noch evidenter hervortreten. Wo in gar keinem Sinne und

Digitized by Google

in keiner Beziehung sittliches Wesen vorhanden ist, da kann nicht vom Sittengesetz die Rede seyn. Auch das Sittengesetz kommt nur in sittlicher Existenz zur Manifestation und zum Bewußtseyn. Schon bei der Ankündigung desselben im Gewissen ist eine sittliche Existenz vorhanden, da doch das Gewissen selbst eine solche ist. Auch wo nur noch Vorstellung des Gesetzes zu seyn scheint, ist bereits eine Art von Realität des Sittlichen. Das Bewußtwerden eines Unterschiedes zwischen gut und böse, schon das erste Erkennen des Guten kann nur stattfinden in einem sittlichen Wesen, ist schon selbst eine sittliche Entwickelung, mit welcher das dazu fortschreitende Subject eine sittliche Bedeutung gewinnt. Und nach unserer Auffassung aller dieser Dinge findet hier bereits eine reale, praktische, nicht nur eine theoretische Entwickelung Platz. Nur durch die Einwirkung der realen sittlichen Energie oder desjenigen, was zunächst sittlicher Trieb heißen kann, auf das Bewußtseyn kommt ja sittliche Werthschätzung zu Stande, und damit ein Bewußtseyn von dem, was als gut anzuerkennen sey. Das Streben der sittlichen Energie aber afficirt und bestimmt das theoretische Bewußtseyn nothwendig nach der eigenen Wesensbestimmtheit derselben. Nach dieser vollzieht sich ja ihre Strebung, und in der Strebung entwickelt sie ihr Wesen, womit denn diesem selbst und seinem Gedeihen in der urtheilbildenden Thätigkeit des Bewußtseyns der Werth beigelegt wird. Wäre das im sittlichen Triebe sich erweisende Wesen anders beschaffen, so würden sich andere Urtheile vom Guten im Bewußtseyn erzeugen. Das sittliche Bewußtseyn ist zunächst ein Wissen um die Richtung des nach seiner Wesensbestimmtheit auf das Bewußtseyn einwirkenden Triebes. Auch wenn das Gute viel vollständiger erkannt wird, als es zur Zeit noch im Subject selbst verwirklicht ist, entsteht die wirkliche Erkenntniß doch nur vermöge des darauf hingerichteten Strebens der realen Wesensenergie. Das hierbei zum Bewußtseyn kommende Gesetz des Guten kann mithin nichts anderes seyn, als die eigene Bestimmtheit des realen sittlichen Seyns, welches zum wenigsten in das Bewußtseyn hineinzuwirken anfängt. Ob übrigens das Bewußtwerden dieser Wesens-

Digitized by Google

bestimmtheit des Sittlichen dessen allererstes Hereintreten in dem bestimmten Subjecte sey, verdiente wohl noch eine eigene, hier jedoch nicht anzustellende Untersuchung. Dem Vermögen nach wenigstens war es wohl schon vorher vorhanden, zum Bewußtseyn aber kommt es erst in dieser Entwickelung seiner Energie. Und gleich bei diesem seinem ersten Bewußtwerden ist unbestreitbar das Sittengesetz die feste Bestimmtheit des sittlichen Seyns.

Schon Kant hat einmal gesagt: „Das Sittengesetz möchte bloß das Selbstbewußtseyn einer reinen praktischen Vernunft seyn *). Mit diesem Gedanken ist Ernst zu machen. Ohne Zweifel ist es, so wie es dem sittlichen Subject zum Bewußtseyn kommt, nichts Anderes. Das Bewußtseyn vom Naturgesetz ist Bewußtseyn von einem andern Seyn, als dasjenige, welches davon weiß, und es erzeugt sich infolge bestimmter von außen kommender Einwirkungen dieses andern auf das wissende Subject. Das Bewußtseyn vom Sittengesetz hingegen ist Bewußtseyn der tiefinnersten Bestimmtheit des eigenen Wesens des Subjectes selbst, welches zu diesem Bewußtseyn gelangt, also, wenn doch das Sittliche das reale, als Energie sich bethätigende Vernunftwesen ist, und dieses in diesem Bewußtseyn sich seiner selbst bewußt ist, Selbstbewußtseyn der praktischen Vernunft. Kant sagt an der angeführten Stelle Selbstbewußtseyn „einer reinen", nicht „der" praktischen Vernunft. Und das Adjectiv ist nicht überflüssig, denn es wird oft für Vernunft gehalten, was nicht rein vernünftig und dann auch nicht wahrhaft sittlich ist. Aber gerade indem das Sittengesetz uns richtig zum Bewußtseyn kommt, tritt die allgemeine Vernunft rein und frei von jeder nichtvernünftigen Beimischung in das individuelle vernünftige Bewußtseyn herein, dasjenige, was wir das vernünftige Gattungswesen genannt haben, was Fichte unter der im Hintergrunde unseres Wesens sich kundgebenden, den Eigenwillen überwindenden Willensmacht versteht, dieß ist dann eins geworden mit dem indi-

*) Kant, Krit. d. prakt. Vern. S. 52. Vergl. Schenkel, Dogm. I. 103. Das dem Menschen immanente Sittengesetz Kant's ist im Grunde nichts anderes, als das wahre Wesen des menschlichen Geistes selbst.

Digitized by Google

viduellen vernünftigen Bewußtseyn. Wir können also unbedenklich sagen, das Sittengesetz, oder genauer, das Bewußtseyn vom Sittengesetz sey das Selbstbewußtseyn der praktischen Vernunft, oder das Bewußtseyn der Vernunft von ihrem praktischen Wesen und seiner Bestimmtheit.

Bei Kant bleibt indessen die Weise, wie die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und eben so auch das Verhältniß des durch sie gegebenen Gesetzes zum Willen ziemlich unklar. Er sagt freilich (S. 56), die Vernunft halte die Maxime jederzeit an den reinen Willen, d. h. an sich selbst. Es blieb aber denn doch die gangbare Vorstellung, die gesetzgebende Vernunft und der vernünftige Wille sey nicht eins und dasselbe, der Wille habe sich dem Gesetze als einem ihm selbst Andern zu unterwerfen. Niemand aber wird im Stande seyn, in einigermaßen anschaulicher und begrifflich richtiger Weise darzuthun, wie eine von der realen Energie des Vernunftwesens verschiedene Vernunft das Gesetz geben, ja, wie die theoretische Vernunft ohne die praktische Vernunftenergie zu einem Bewußtseyn desselben kommen, zu einem Werthurtheile gelangen könnte. Und ebensowenig ist denkbar, wie der vernünftige Wille, welcher doch auch nach Kant die Vernunft selbst ist, einem Gesetze, das nichts anderes ist, als die Bestimmtheit des realen Vernunftwesens, welches letztere in seiner höheren Entwickelung eben der vernünftige Wille ist — wie dieser Wille sich dann erst noch diesem Gesetz zu unterwerfen brauche, wie er sich dem, was er selbst ist, unterwerfen könne. Die weiter fortschreitende sittliche Entwickelung kommt zwar nicht zu Stande ohne Willensunterwerfung, aber nicht der reine vernünftige Wille hat sich zu unterwerfen.

Noch weniger, als die theoretische und die praktische Vernunft ganz auseinander zu reißen sind, noch weniger sind praktische Vernunft und vernünftiger Wille als zwei von einander verschiedene Wesenheiten anzusehen. Nicht Alles freilich im Seelenleben, worin ein vernünftiger Gehalt, eine gegenwärtige Wirklichkeit des realen Vernunftwesens anzuerkennen ist, ist Wille, wie denn schon früher einiges hierauf Bezügliche bemerkt worden

Digitized by Google

ist. Der vernünftige Wille ist das reale vernünftige Wesen in einer bestimmten höhern Entwickelung. Umsomehr aber ist derselbe dem Wesen nach eins mit der praktischen Vernunft. Ist denn die Wesensbestimmtheit der praktischen Vernunft das Sittengesetz, so ist dieses auch die Wesensbestimmtheit des vernünftigen Willens selbst. In sich selbst hat der vernünftige Wille das Gesetz. Er, oder die Vernunft giebt sich nicht eigentlich das Gesetz, obschon, wie bereits ist bemerkt worden, die Vernunft, so wie es ihr zum Bewußtseyn kommt, ihre Zustimmung dazu giebt und der vernünftige Wille selbst das Gesetz will. Er hat es in sich als ein Gegebenes, und wir werden uns bald deutlich zu machen haben, von wem es ihm gegeben sey. Wir können aber auch ganz passend mit einem biblischen Ausdruck sagen, der wahrhaft sittliche Wille ist sich selbst das Gesetz.

Wie bei der Auffassung des Sittlichen nach seinem Wesen im Allgemeinen, so wollen wir auch hier nicht verhehlen, daß wir ursprünglich durch gewisse Einwirkungen Schleiermacher's auch auf diese Auffassung des Sittengesetzes geführt worden sind. Doch können wir, um diese schwer zur Anerkennung hindurchdringende Ansicht durch höheres Ansehen zu schützen, uns ebensosehr auf Andere berufen. J. G. Fichte ging bereits über den Gegensatz von Gesetz und Freiheit, der bei Kant stehen geblieben war, hinaus, und faßte das Sittengesetz als die wahre und letzte Bestimmung des vernünftigen Wesens (Sittenl. S. 57). Und noch deutlicher ist folgender Ausspruch, in den ein nicht zu verwerfender Berichterstatter das Gesammtresultat seiner Lehre in dieser Hinsicht zusammenfaßt: „Das Sittengesetz ist das einzig Reale und Unbedingte in uns. Deßhalb ist es kein Soll und Gebot oder dessen etwas, sondern das eigene innere Wesen (Gesetz) des Ich: zum Gebote, Soll, wird es nur dem unmittelbaren Naturtriebe gegenüber und diesen verneinend *). Aehnlich spricht Schelling (Syst. d. transsc. Idealismus) von „einem höhern Triebe, der sich als Sittengesetz geltend mache." Bei

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I. S. 136.

Digitized by Google

J. H. Fichte dann läßt nicht nur seine Lehre vom Grundwillen nicht wohl eine von der unsrigen wesentlich verschiedene Auffassung des Sittengesetzes erwarten, sondern er sagt ausdrücklich: „Nicht im ethischen Urtheile liegt der Ursprung des sittlichen Willens, sondern umgekehrt liegt vielmehr in der objectiven Natur des Willens selbst der Grund jenes Urtheils. Das Ethische ist ein Gesetz des Willens, nicht der Geschmacksbeurtheilung über den Willen, und nur weil es jenes ist, tritt es auch auf ursprüngliche Weise im Urtheile hervor" *). „Was als Sittengebot bezeichnet wird, ist nur der Ausdruck des menschlichen Wesens in seinem Willen" **).

Doch, wie jetzt bestimmter auszusprechen ist, nicht nur in derjenigen Gestalt des realen sittlichen Wesens, die Wille im eigentlichen Sinne zu nennen ist, liegt diese Bestimmtheit, worin das Sittengesetz besteht. Wir müssen auch hier zurückgehen auf unsere Grundanschauung, nach welcher auch das Sittliche, wie alles, woraus sich im Bewußtseyn Güterworstellungen erzeugen, und was an sich selbst einen Werth hat, ein Gut heißen kann, — daß es lebendige Energie ist, die zuerst in der naturmäßigen Weise des Triebes hervortritt. Auf früher schon und zum Theil so eben angeführte Aussprüche ausgezeichneter Denker müssen wir uns nochmals zurückbeziehen, in welchen das Sittengesetz als ursprünglich auf einem Triebe beruhend dargestellt wird. Was Wille heißt ist die weiter ausgebildete Weise des realen, mit Bewußtseyn strebenden Wesens, in welcher dieses mit mehr oder weniger deutlichem, sicherem Bewußtseyn seiner tiefsten, consolidirtesten Einheit des Wesens, im Gegensatz zu der Weise in's Weite ausgegossener Potenzen, sich selbst erfaßt, ergreift, und allem Andern sich entgegenstellt. In dieser ausgebildetsten Gestalt des sittlichen Wesens muß nothwendig auch das Gesetz sich am vollständigsten darstellen. Doch nicht in ihr allein ist die sittliche Wesenheit gegenwärtig, nicht hier erst macht sie sich

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik I. S. 393
**) Ebend. II. S. 6.

Digitized by Google

im theoretischen Bewußtseyn geltend, so daß ein Wissen des Sittlichen entsteht. Vielmehr ist das Streben, woraus das sittliche Werthurtheil sich zuerst erzeugt, noch Trieb. Die ganze sittliche Entwickelung aber, die mit der zuerst nur im Gefühl sich ausdrückenden Unterscheidung des Guten und Bösen anfängt, bis zur vollständigen Ausgestaltung des Sittlichen ist eine allmälige, die durch mancherlei Stufen sich hindurcharbeiten muß. Einige wichtigere Momente dieser Entwickelung werden weiter unten besprochen werden. Zunächst ist nur einzugehen auf dasjenige, was das Sittengesetz als solches und sein Bewußtwerden betrifft.

Das Sittengesetz erstreckt sich auf die Gesammtheit des Sittlichen, denn es ist ja die Bestimmtheit des sittlichen Seyns. Dieses hat seine erste, vergleichungsweise einfache Wirklichkeit im sittlichen Einzelwesen, die vollständigere jedoch in der sittlichen Gemeinschaft, und eben so ist das Gesetz die Bestimmtheit des sittlichen Wesens nicht nur in den Einzelnen, sondern in wesentlich gleicher Weise auch in der Gemeinschaft. Das Bewußtwerden desselben aber ist nur im Einzelbewußtseyn zu verfolgen. Das sittliche Werthurtheil erzeugt sich, so wie das Streben des sittlichen Triebes in's Bewußtseyn hereintritt. Durch die einzelne Einwirkung des Triebes wird aber nur eine einzelne Werthbestimmung gesetzt. Erst im weiter ausgebildeten theoretischen Bewußtseyn kommt eine Erkenntniß des Guten nach seinem allgemeinen Wesen zu Stande. Ueberall ist kein Erkennen, kein Wissen möglich, wenn kein zu erkennendes Seyn gegeben ist, also auch nicht auf dem sittlichen Gebiete. Doch eilt die Erkenntniß insofern über das bereits verwirklichte Seyn hinaus, als nach den im Gegebenen enthaltenen Indicationen die Intelligenz sich zur Anschauung, zur Idee des wenigstens beziehungsweise Vollkommenen zu erheben vermag.

Es findet nämlich ein unzweifelhaftes Entsprechen der zur Erkenntniß des Seyns berufenen Intelligenz und des wirklichen Seyns statt, welches auf jedem Gebiet den Gegenstand des Erkennens ausmacht, so daß nicht nur in der richtig vollzogenen

Digitized by Google

theoretiſchen Thätigkeit das an der beſtimmten Stelle wirklich Exiſtirende erkannt werden kann, ſondern die Intelligenz, nach den in der unvollſtändig entwickelten Erſcheinung liegenden Indicationen der vollſtändigern Entwickelung, ſchon auf dem Naturgebiet ſich zu der wenigſtens annäherend richtigen Vorſtellung der vollendeten Ausgeſtaltung des jeweiligen Gegenſtandes zu erheben vermag, zu einem Muſterbilde oder Muſterbegriffe, zur Idee deſſelben. Nach dieſem Muſterbilde wird über Vollkommenheit und Werth der Naturgegenſtände geurtheilt. Und inwiefern menſchliche Kunſt Schönes, äſthetiſch Vollkommenes darzuſtellen im Stande iſt, ſchwebt ihr überall ein ſolches Muſterbild vor, das über jede einzelne Hervorbringung hinaus liegt, indeſſen, weil es beruht auf realem Seyn im Subject und in den zugehörigen Objecten, potentia, wenn auch noch nicht actu, in dieſem enthalten iſt, nicht alſo ein nichtiger Schemen genannt werden darf. Und gewiß nicht weniger, ſondern, weil das Sittliche eben das innerſte Subſtanzielle des menſchlichen Weſens iſt, daher bei keinem Menſchen ganz fehlt, ſo daß es ſich auch früher und ſicherer als die höhere theoretiſche Entwickelung kund giebt, noch weit mehr iſt dieſe Erhebung zu dem Vollſtändigern und Vollkommenern, als die Erſcheinung darbietet, möglich auf dem ſittlichen Gebiete.

Ohne alles Vorhandenſeyn wirklichen ſittlichen Weſens würden wir zu durchaus keiner ſittlichen Erkenntniß gelangen. Aber ſchon in der noch wenig fortgeſchrittenen Entwickelung liegen Indicationen, die ſo entſchieden über die jeweilige Erſcheinung weit hinausweiſen, daß ſich ſolche Muſterbilder aufdringen für einzelne Tugendentwickelungen, für vollſtändige Geſtaltungen individuellen ſittlichen Lebens, und ebenſo auch für die ſittlichen Gemeinſchaften, mit denen es ſich, was das ſittliche Weſen und ſeine objective Erkenntniß betrifft, ähnlich verhält wie bei den Einzelnen.

Zu der vollſtändigern Erkenntniß des Vollkommenen auf dem äſthetiſchen und nicht weniger auf dem ethiſchen Gebiete iſt eine ausgezeichnete Begabung erforderlich, wie auch für die tiefere

Digitized by Google

und umfassendere Erkenntniß des Gegebenen auf jedem Gebiete. Um sich zu dem ästhetisch und ethisch Vollkommenen in höhern Anschauungen und Begriffen zu erheben, bedarf es aber, neben der allerdings ebenfalls unerläßlichen theoretischen Begabung, hauptsächlich jener nicht nur theoretischen Vermögen, auf welchen alle Werthschätzung beruht. Nur die besser Ausgestatteten vermögen das Vollkommene zu erkennen. Inwiefern aber die Musterbilder und Musterbegriffe richtig erschaut werden, wird damit das Gesetz, also auf dem sittlichen Gebiete das Sittengesetz, wirklich erkannt, auch in einer Ausdehnung, wie es in keiner vorliegenden Erscheinung seine volle Verwirklichung gefunden hat. Allerdings freilich hat das nach bloßen Indicationen dem wirklichen Seyn vorauseilende Bewußtseyn zunächst mehr die Weise der Ahnung als die des sichern, begrifflichen Erkennens, und die Aufgabe der Wissenschaft auf diesem Gebiete besteht darin, das zuerst bloß in Gefühl und Ahnung Ergriffene in begrifflicher Weise zu erkennen. Doch ist nicht nur gewiß, daß es ein über die einzelne Erscheinung hinausliegendes Sittengesetz in dem angedeuteten Sinne giebt, sondern nach seinen allgemeinsten und wichtigsten Bestimmungen ist dasselbe dem einigermaßen entwickelten sittlichen Bewußtseyn nicht unbekannt. Es soll jedoch keiner sich einbilden, daß er seinen ganzen Inhalt vollkommen erkannt habe, und zwar schon auf der Seite des Allgemeinen, geschweige auf der des in eine unendliche Mannichfaltigkeit auseinanderfallenden Besondern und Einzelnen. Wenn nicht das ganze Gebiet übersehen wird, welches das nur in dem die Indicationen des Gegebenen verarbeitenden Denken zu erkennende Allgemeine in sich befaßt, so meinen wir oft zu voreilig, das letztere erkannt zu haben. Und das feinere sittliche Gefühl, in dem einzig das Einzelne ergriffen werden kann, bewährt sich eben darin, daß es immer feinere sittliche Beziehungen und Momente entdeckt. In beiderlei Hinsicht ist daher unsere Erkenntniß auch auf dem sittlichen Gebiete eine allmälig fortschreitende, und obschon im Wesentlichen gleichbleibende doch theilweise auch wandelbare. Die Wirklichkeit des Gesetzes aber für die ganze Ausdehnung des

Digitized by Google

sittlichen Gebietes ist nicht weniger gewiß, als die des Naturgesetzes. Ja auch die Erkenntniß ist auf dem Gebiete des Sittlichen wohl nicht unvollkommener, sondern eher sicherer, als auf dem der Natur. Denn wir erkennen auch das Naturgesetz von ferne nicht nach seinem ganzen Wesen, sondern nur nach einzelnen Seiten und Momenten, soweit es bisher gelungen ist, auf bestimmten Gebieten die Bestimmtheit der darin wirkenden Kräfte zu erkennen.

Das Sittliche, sein Wesen und sein Gesetz muß in einer das Gute zunächst nur so, wie es sich im menschlichen Daseyn darstellt, aufsuchenden Betrachtung gefaßt werden als das vernünftige Wesen selbst im sittlichen Individuum, doch in diesem, wie es als Exemplar der Gattung zu begreifen ist, also nach seinem allgemeinen Gattungswesen. Und schon nach dieser Fassung hätte es die höchste Bedeutung für die nur das Menschliche selbst in's Auge fassende Betrachtung. Doch, wie wir schon am Ende des ersten Artikels darauf hingewiesen haben, sieht sich bei einiger Vertiefung in die Sache auch eine solche Betrachtung weiter hinaus, höher hinauf gewiesen. Dem Guten kommt nicht nur eine zeitliche Bedeutung zu, nicht nur ein irdisches, menschliches Seyn. Und hier muß nun doch auch der Frage Raum gegeben werden, woher denn das Gesetz sey, das weit mehr ein für die endliche Vernunft gegebenes ist, als daß sie es sich selbst gäbe.

Freilich ist eine nicht zu verachtende Sittlichkeit möglich auch auf einem Standpunkte, wo das Gute nur als Bestimmtheit des menschlichen Wesens selbst gefaßt und nicht nach etwas Höherem hinaufgeblickt wird. Manche stoßen Unsittlichkeit und Niederträchtigkeit zurück, nur weil dieselbe ihrer Natur widerspricht, weil sie sie anwidert, so daß sie lieber gar nicht, als auf diese Weise existiren möchten. Wohl nicht nur unter den Griechen waren die Edlern bisweilen besser, als ihre Götter. Aber würde das Gute ganz nur als das vernünftige Wesen des Menschen, gesetzt auch als Gattungswesen, gefaßt, so wäre es nur von einer endlichen, vorübergehenden Bedeutung.

Digitized by Google

Das Wesen und das Bildungsgesetz jedes Thier- oder Pflanzengeschlechts hat ohne Zweifel seine Grenzen in der Umgrenzung des räumlichen und zeitlichen Daseyns des Geschlechtes selbst, in dem es wohl zu der ganzen ihm geordneten Verwirklichung kommt. Und beim gänzlichen Verschwinden des Geschlechts wird es wieder absorbirt werden in den allgemeinen Proceß des Naturlebens. Von mancherlei Geschlechtern ist es bekannt, daß sie gewesen und wiederum verschwunden sind. Und auch die jetzt bestehenden werden einst bei einer solchen Grenze anlangen. Auch das menschliche Geschlecht ist nicht immer gewesen und wird in dieser Weise irdischer Leiblichkeit nicht immer fortbestehen. Nie wird jedoch das einigermaßen entwickelte sittliche Bewußtseyn sich der Ueberzeugung hingeben, daß das sittliche Wesen und Gesetz ebenfalls nur eine solche vorübergehende Bedeutung habe, daß es mit dem Menschengeschlecht angefangen habe, um mit dem Aufhören der irdischen Existenz desselben wieder dahin zu fallen. Für die tiefere sittliche Besinnung ist nichts gewisser, als die unbedingte, unendliche, ewige Bedeutung des Sittlichen. Manches zwar hat im irdischen Daseyn eine sittliche Bedeutung, das mit diesem ein Ende nehmen muß. Dieß aber ist nur zeitliches Moment, nur Accidens, das Substanziell-Sittliche ist höheren, ewigen Wesens.

Schon den allgemeinern Naturgesetzen, z. B. dem der Gravitation, schreiben die Naturkundigen unbedenklich eine über die ganze Sphäre und Zeitdauer der einzelnen Himmelskörper hinausreichende Geltung für alles materielle Seyn zu. Und dem Sittengesetze, wir appelliren dafür an jedes unbeirrte Gewissen, muß eine noch allgemeinere, höhere Geltung beigelegt werden. Es ist nicht bloß kosmisch, wie die Schwere, es ist allgemein gültig in einem noch weit höheren Sinne. Es besteht nicht nur in und mit, sondern über allem Zeitlichen. Die vernünftige Gattung auf der Erde ist eine Erscheinung höhern, weiterreichenden geistigen Wesens, gewiß aber nicht die einzige, das menschliche Geistwesen nicht die Totalität des Geistigen. Man würde nicht unrichtig sagen können, es gebe eine mechanische oder phy-

Digitized by Google

ſiſche Weltordnung durch das ganze Gebiet der körperlichen Welt. Nicht ohne Grund aber iſt der Ausdruck „moraliſche Weltordnung" weit mehr im Gebrauch. Das Naturgeſetz iſt nicht das die höchſte, allumfaſſende Ordnung der Dinge feſtſtellende Geſetz.

Das Höchſte in Hinſicht auf die Bedeutung iſt das Geiſtige, nicht weniger aber auch in Hinſicht auf das Seyn. Das Rein-Geiſtige iſt nicht nur gut, es iſt ſeinem Weſen nach ſelbſt das Gute. Und wenn wir auch nicht mit Plato*) das Gute über alles Seyn hinausſetzen möchten, ſo können wir doch nicht umhin, es zu denken als höher denn jedes andere Seyn, als das wahrhafteſte Seyn. Daß ein höchſtes, allgemeines, unbedingtes Seyn ſeyn müſſe, zu dieſer Erkenntniß führt uns die logiſche Denknothwendigkeit. Die Gewißheit hingegen, daß dieſes Seyn das Gute ſey, gewinnen wir nicht ſowohl durch Anſchauung und Denken, als durch die Macht des ſittlichen Weſens in unſerm Gemüthe. In der Beſtimmtheit dieſes Seyns aber muß, nach ſeiner höchſten Faſſung, das Geſetz des Guten beſtehen. Von dieſem höchſten Seyn des Guten kommt nothwendig Allem, was im menſchlichen Daſeyn gut iſt, das Seyn, das Beſtehen, und damit auch ſein Geſetz.

Es haben denn auch wohl alle beachtenswerthen Sittenlehrer das Gute und ſein Geſetz ſo gefaßt, daß ſie ihm eine ewige Bedeutung beilegten, auf einen ewigen Grund es zurückführten, wenn gleich nicht alle ſich veranlaßt geſehen haben, ſich weitläufiger darüber auszuſprechen. Wohl verlohnt es ſich, daran zu erinnern, daß die Stoiker lehrten, es ſey nicht möglich, einen andern Anfang und einen andern Urſprung der Gerechtigkeit zu finden, als aus dem Zeus**). Dieſer wird von ihnen freilich nicht perſönlich, ſondern in unbeſtimmter Allgemeinheit gedacht***), wie die ihm gleichgeſtellte gemeinſame Natur. Aber im höchſten

*) Plato, Rep. XI. 509.

**) Plutarch. de Stoic. repugn. 9.

***) Vergl. Neander, über d. Verh. der hell. Ethik zur chriſtl.

Wesen nach ihrer Auffassung, in dem, was allem Entstehen und Vergehen zu Grunde liegt, fanden sie das im menschlichen Daseyn anzuerkennende Gute begründet. Und derjenige unter den neuesten Ethikern, auf dessen Grundanschauung als Willen wir uns immer zurückbeziehen, faßt das Gute nicht nur nach schon oben angeführten Stellen als „das höhere Wollen der Menschheit" und als „ewiges Wesen des Menschen", sondern an einer andern Stelle sagt er noch bezeichnender: „Es handelt im Sittlichen nicht bloß der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten" *). Das ewige Wesen des Menschen wird von ihm nicht, wie von gewissen Andern, als selbst das Göttliche angesehen, wohl aber nennt er den Grundwillen ein ewiges göttliches Wollen in uns **).

Schon nach der stoischen Ableitung des Guten vom Zeus und nach manchen Neuern, die eben so wenig einen persönlichen höchsten Grund des Guten annehmen, kann dasselbe als seinem Wesen nach über alles Endliche erhaben vorgestellt werden. Es ist aber wirklich zu einem ewigen göttlichen Wollen zurückzugehen. Anfangs freilich und eine ziemliche Strecke in ihrem Fortgang braucht die philosophische Sittenlehre nicht nothwendig von Gott zu wissen. Bei der abstracten Vorstellung von einer göttlichen Weltordnung jedoch, oder jener allgemeinen Natur, kommt das in diese Sachen sich vertiefende Bewußtseyn nicht definitiv zur Ruhe. Eine Natur und eine Ordnung der Welt, vermöge welcher diese auf die Verwirklichung des Guten berechnet sey, setzt einen Urheber, einen Ordner voraus. Die Meisten werden wohl die sittliche Weltordnung wenigstens durch eine lebendige, geistartig die Welt durchwaltende Macht begründet und gehalten denken. Und schon dieß ist mehr, als eine bloße Ordnung. Es soll damit etwas vorgestellt werden, das die Ordnung setze und erhalte. Wollte man sich dieses vorstellen bloß als eine lebendige Kraft nach der Weise der gemeinen Naturkräfte, so müßte

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik II. 194.

**) Ebend. II. 195.

man doch annehmen, sie habe in sich selbst eine Wesensbestimmtheit, vermöge welcher sie die Wirkung dieses Setzens ausübe. Mit diesem Setzen der sittlichen Weltordnung wäre aber das Sittengesetz mitgesetzt und zugleich alles, was zur Erfüllung desselben, zur Verwirklichung des Guten erforderlich ist. Und die sittliche Ordnung der Welt ist wohl ebensowenig, als das Wesen des Guten und sein Gesetz im menschlichen Daseyn, in haltbaren Gedanken zu denken außerhalb wirklichen geistigen Wesens, nämlich eines geistigen Wesens, das, sich zur tiefsten Einheit in sich selbst zusammenfassend, aus dieser heraus in bewußter Wirkung, also mit eigentlichem Wissen und Wollen seines Wirkens, die Ordnung setze. Wirkliches sittliches, vernünftiges, geistiges Seyn ist überall nicht zu denken außerhalb wirklichen, einheitlich selbstbewußten, also persönlich zu nennenden Geistes.

Im menschlichen Daseyn entwickelt sich allerdings das bewußte und wollende Geistesleben aus zuerst bewußtlosem Naturleben heraus. Und Viele meinen nun, auf ähnliche Weise müsse auch im allgemeinen Leben der Welt und im höchsten überweltlichen Seyn der Anfang und Hergang gedacht werden. Dann aber würde nicht von einem höhern geistigen Urheber die zuerst nicht mit selbstbewußtem Leben beginnende endliche Geistesentwickelung geordnet seyn, sondern es wäre kein erstes wahrhaft Setzendes für die ganze Weltordnung, diese wäre, aber sie wäre nicht gesetzt, geordnet worden. Das in seiner zeitlichen Entwickelung aus natürlicher Basis sich erhebende Geistesleben wäre nicht, wie es von jedem nicht wesentlich gottlosen Denken gefaßt wird, die Wirkung einer wahrhaft geistigen Ursache, vielmehr wäre der Geist, die Vernunft in ihrer endlichen Weise, es wäre überhaupt alle Geistigkeit und Vernünftigkeit hervorgegangen aus dem Ungeistigen und Vernunftlosen. Ja es käme nie und nirgends zu einer wirklichen einheitlichen, wahrhaft geistigen Verwirklichung des allgemeinen, unbedingten oder absoluten Seyns, da nach dieser Ansicht das Absolute nur in endlichen Geistern zu wirklichem Wissen und Wollen gelangte, aber auch in den höchst begabten, höchst entwickelten endlichen Geistern

Digitized by Google

nur ein kleinster Theil alles Seyns und Geschehens wahrhaft gewußt und gewollt wird, und auch die Summe alles endlichen Wissens und Wollens kein absolutes Wissen und Wollen bilden könnte. Dem allgemeinen Seyn und Leben könnte nur in ähnlicher Weise eine gewisse Vernünftigkeit zugeschrieben werden, wie die Natur, die so ziemlich dasselbe ist, was dieses Göttliche seyn würde, bei Aristoteles eine nach unbewußtem Triebe wirkende Künstlerin heißt. Aristoteles sagt dann aber ausdrücklich, die Natur sey dämonisch, nicht göttlich. Diese Ansicht von dem Verhältniß des Wirklich-Geistigen zu dem Bewußtlosen ist aber eine dem vernünftigen Bewußtseyn so untrüglich widerstrebende Vorstellung, daß alle Schwierigkeiten, welche gegen den Anfang aller Dinge und Entwickelungen aus einem nach der Analogie der endlichen Persönlichkeit vorgestellten Geiste geltend gemacht werden können, nicht nur die ohne alle Vergleichung meisten, sondern auch die gesundesten Geister nie zu derselben hindrängen können.

Jenes Gute, welchem Plato seine Stellung *über* dem Seyn anweisen wollte, und von dem er sagt, daß es für Alles, was einen höhern Werth hat, die Ursache sey nicht nur des Erkanntwerdens, sondern auch des Seyns, es ist gewiß nicht weniger, als das durch dasselbe gesetzte Gute im menschlichen Daseyn, nur zu denken als wirklicher Geist. Auf dieser Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns scheint uns immerfort die nur auf dem natürlichen Bewußtseyn beruhende denkende Gewißheit des Daseyns Gottes am sichersten begründet werden zu können *).

Der ewige Wille des Guten ist wirklich, nach Fichte, als göttliches Wollen zu fassen. Wie das Gute im menschlichen Daseyn, richtig gefaßt, das vernünftige Wesen und Wollen selbst ist, so wird man sagen mögen, das höchste, ewige Gute sey das göttliche Wesen und Wollen, von dem wir uns nur nach der

*) Diese Begründung haben wir schon versucht in jener religionsphilosophischen Arbeit, welcher der Titel vorgesetzt wurde: „Natürliche Religionslehre (Zürich bei Schultheß, 1840), um anzudeuten, daß die nicht positive Religion zur positiven in einem ähnlichen Verhältnisse steht, wie das Naturrecht zum positiven.

Digitized by Google

Da dürfen wir aber nicht unterlassen, uns nun auch bestimmter darüber zu erklären, daß wir das Sittliche und seine Entwickelung mehr, als sonst zu geschehen pflegt, nach der Analogie organischer Bildungen auffassen. Daß im Keime des organischen Wesens gewissermaßen das vollständige Gebilde seiner höchsten Ausgestaltung präformirt enthalten sey, und daß nicht nur sein Gedeihen jeweilen das Gute für ein solches Wesen sey, sondern daß das Zurückbleiben hinter seiner Idee in uns ein Sollen zum Bewußtseyn bringe, dieß würde man allenfalls noch hingehen lassen. Auf das Geistige jedoch will man meistens die Analogieen der organischen Entwickelungen nicht anzuwenden erlauben.

Wir meinen auch nicht und möchten nicht zu meinen veranlassen, daß physisches und geistiges Leben einerlei sey. Ohne Zweifel findet zwischen diesen zwei Weisen des Seyns beinahe die größte qualitative Differenz statt, die irgend vorkommen kann. Und allerdings muß man bei großer Verschiedenheit der Gebiete sich in Acht nehmen mit der Uebertragung der für das eine passenden Auffassungsweise auf das andere. Doch müssen die verschiedensten Gegenstände nach den nämlichen Denkgesetzen und wenigstens theilweise in den nämlichen Begriffen denkend erfaßt werden. Die allgemeinsten Kategorieen gelten für das Geistige wie für das Physische. Nochmals wiederholen wir, daß wir die größte für uns denkbare Differenz festhalten zwischen dem Physischen und dem Geistigen, wie wir dieß auch bei der Erörterung des Esse und Utile für den sittlichen und den sinnlichen Trieb bewiesen zu haben glauben. So lange aber diejenigen, welche Ansichten von der Art der unsrigen nur durch die wohlfeile Berufung auf die Verschiedenheit dieser Gebiete abweisen, nicht besser, als bisher, wirkliche Realerklärungen von den psychischen und ethischen Phänomenen geben, und in denkbaren Begriffen ein nicht weniger, als dasjenige der Naturwissenschaft, zuverlässiges Erkennen dieser Sachen aufweisen, können wir uns nicht durch sie verwehren lassen, das Geistige in Hinsicht auf die Weise seiner Entwickelung etwas mehr, als

Digitized by Google

sonst üblich ist, nach gewissen Analogieen des Physischen aufzufassen *).

Wir halten dafür, in jedem zu für sich seyender Existenz gelangten sittlichen Individuum sey seine ganze Lebensgestaltung im Wesentlichen, vorbehalten mancherlei ihm äußerliche Bedingungen, gewissermaßen präformirt, in ihm angelegt, und seine Entwickelung vollziehe sich in der Weise der Entfaltung einer aus ihrem Innern herausstrebenden Energie.

Nun ist verschiedentlich von uns aufgezeigt worden, wie die erste Einwirkung des strebenden Triebes auf das Bewußtseyn das Werthurtheil, die Erkenntniß des Guten, nach der letzten Erörterung des Gesetzes erzeuge. Auch zeigte sich, daß das Gesetz, das Sollen auch auf dem sittlichen Gebiete am Seyn sey, und daß es auf dem Gebiet der Natur ebenfalls nicht fehle an dem mannichfaltigsten Sollen. Allerdings aber herrscht auf dem sittlichen Gebiete mehr, als auf dem der Natur, das Sollen vor über das Seyn. Der Grund dafür wird sich auch unschwer finden lassen.

Es giebt zwar des Sollens auch auf dem Gebiet der Natur weit mehr, als man anzunehmen geneigt ist. Wo eine Bildung infolge von Störung oder Unentwickelung zurückbleibt hin-

*) Wenn durch allzunahe Zusammenstellung des Physischen und des Geistigen gegen die Wahrheit gesündigt werden kann; so wird gewiß nicht selten, und namentlich jetzt von solchen, die einen durch Nichts zu unterbrechenden naturgesetzlichen Zusammenhang der endlichen Dinge auf's Strengste festhalten, und doch nicht Alles, was sich den bekannten Naturgesetzen nicht unterordnen läßt, offen verwerfen, auch dem Geistigen eine Unabhängigkeit in der Weise der Aequilibristen beilegen möchten, damit gefehlt, daß sie den Gegensatz des Natürlichen und des Geistigen so darstellen, daß unmöglich beide zusammen eine geordnete Einheit des Seyns bilden könnten. Will man den Geist im Verhältniß zur Natur als absolutes Wunder darstellen, so daß bei seiner Bethätigung von aller Naturgesetzlichkeit abzusehen seyn soll; so könnte man füglich jede Art des Wunderbaren, das überhaupt meistens auf geistige Acte zurückgeführt wird, gelten lassen. Bei dem jeden Augenblick auf unendlich vielen Stellen stattfindenden Einwirken geistiger Potenzen auf das Naturgebiet ließe sich schlechterdings kein naturgesetzlicher Zusammenhang denken, wenn nicht beide Gebiete irgendwie unter ein gemeinsames höheres Gesetz befaßt wären.

Digitized by Google

ter dem, was als ihre Idee erkannt worden iſt, da erkennt das Bewußtſeyn, welchem dieſe Idee klar geworden, daß ſie anders hätte werden ſollen. Doch entſpricht, obſchon wir nicht unrichtig ſagten, das Geſetz greife überall hinaus über die einzelne Exiſtenz, in der Sphäre der Naturmechanik der einzelne Fall wohl ziemlich genau dem allgemeinen Geſetze. In der Sphäre des Organiſchen aber findet ſich bereits nicht die nämliche Sicherheit in der Wirkung der allgemeinen Kräfte. Und dieſe ſcheint abzunehmen, jemehr ſich die jeweilige Exiſtenz in die Region des höhern, beweglichſten, zarteſten Lebens erhebt. Es ſcheinen hier leichter Störungen des richtigen Entwickelungsproceſſes einzutreten. Das ſittliche Leben aber iſt die höchſte Weiſe des Lebens. Seine Entwickelungsſphäre iſt auch die reichſte und weitreichendſte. Ohne Zweifel findet ſich hier weit ſeltener im Einzelweſen ſelbſt das zur vollkommenſten Ausgeſtaltung erforderliche Maaß von Kraft, es finden ſich ſeltener alle äußern Bedingungern zur Entwickelung der urſprünglichen Angelegtheiten. Das Vollkommene kommt überhaupt ſchwerer zu Stande, als das Unvollkommene. Und bei einer in's Unendliche gehenden ſehr allmäligen Entwickelung muß, da die Erkenntniß ſogar der idealen Vollkommenheit frühe aufgehen kann, auch ohne poſitive Corruption die jeweilige Wirklichkeit unendlich weit hinter ihrem zum Bewußtſeyn gekommenen Ziele zurückbleiben. Für das Bewußtſeyn aber, welchem die Idee aufgegangen iſt, wird in ſeinem eigenen und auch im fremden Daſeyn alles ſolches Zurückbleiben zu einem Sollen, d. h. der nach dem Vollkommenen hinſtrebende Trieb verlangt, daß das Fehlende hinzukommen ſollte. Des Sollens iſt aus dieſen Urſachen auf dem ſittlichen Gebiete wirklich ſo viel mehr, des Seyns dagegen in Vergleichung damit ſo viel weniger, daß für die oberflächliche Betrachtung es ſich hier nur um das Sollen zu handeln ſcheinen kann. Dennoch iſt dieſes Sollen am Seyn, ſein Bewußtwerden iſt nur aus dem Streben vorhandener ſittlicher Energie zu begreifen, und ſeine Forderung iſt um ſo entſchiedener für das jeweilige Bewußtſeyn, je kräftiger in ihm dieſes Streben.

Digitized by Google

Der Nachdruck, mit welchem das Sollen auftritt, ist wirklich sehr ungleich. Ein unvollständig ausgebildeter Krystall, ein sinnliches Bedürfniß, eine Unvollkommenheit an irgend einem Gegenstande in ästhetischer Hinsicht, und endlich sittlicher Defect und Corruption — alles dieses stellt uns ein Sollen vor Augen, aber für unsere Werthschätzung, die, wenn irgend etwas im menschlichen Bewußtseyn, eine objective Gültigkeit haben muß, ein Sollen von sehr ungleicher Bedeutung und Dringlichkeit. Freilich für die niedrige Existenz ist das auf das Gedeihen ihres niedrigen Daseyns sich beziehende Sollen oft ein sehr dringliches. Beim Thiere wird die Forderung gewisser Triebe zur grimmigen, rasenden Begierde. Auch beim Menschen haben die Forderungen der sinnlichen Triebe eine große Dringlichkeit, so lange noch keine höhern Strebungen und Interessen geweckt sind, so lange die ganze Entwickelung noch auf der Stufe der bloßen Natürlichkeit steht. In der einigermaßen fortgeschrittenen geistigen und specifisch sittlichen Entwickelung eines mit edlern Anlagen ausgerüsteten Menschen jedoch kann die Strebung der untern Lebenspotenzen nicht mit einer unbedingten Forderung auftreten. Es kommt nämlich für das vollkommene exemplar humanae naturae nicht sehr darauf an, ob diese Forderung erfüllt werde, ja sie soll es oft nicht, damit die höhere Wesensausbildung nicht gestört werde. Daher treten denn solche Strebungen in das höher entwickelte menschliche Bewußtseyn herein als unsichere Erregungen, die nur ein unsicheres Gelüsten erzeugen, nicht selten sofort begleitet von dem Gefühl ihrer Nicht-Berechtigung. Ebenso wird das bei ästhetischer Nichtbefriedigung zum Bewußtseyn kommende Sollen zwar für denjenigen ein großes Gewicht haben, dessen subjective Energie sich vorzugsweise in der bestimmten Richtung bewegt, doch wird dasselbe sich nie als eine unbedingte Forderung für das menschliche Daseyn, wenn dieses einen Werth haben solle, geltend machen. Auch diese Dinge haben nicht einen allerhöchsten Werth, daher hat es auch nicht sehr viel auf sich, wenn sie nicht in ihrer Vollkommenheit zu Stande kommen.

Anders dagegen verhält es sich mit dem sittlichen Streben

Digitized by Google

und mit dem dabei zum Bewußtſeyn kommenden Sollen. Das reale Princip dieſer höchſten menſchlichen Entwickelung, der reine ſittliche Wille, die praktiſche Vernunft, dieß iſt das wahrhafteſte Weſen, die tiefinnerlichſte Energie des Geiſtes ſelbſt. Deßwegen hat ihre Forderung, ſo bald ſie recht hervortreten kann, einen ganz andern Nachdruck. Iſt auch die Vernunftenergie in dem von den ſinnlichen Trieben eingenommenen Bewußtſeyn noch nicht ſo mächtig, daß ſie deren Getriebe zu beherrſchen vermag, ſo erzeugt ſich doch ſogleich die Gewißheit, daß ſie das Wichtigſte ſey und bleibe. Die Dringlichkeit des Sollens im Allgemeinen ſcheint abzuhängen von dem Maaße der Energie des dabei zu Grunde liegenden Strebens. Dieſes braucht jedoch auf dem ſittlichen Gebiete nicht mit einer das ſinnliche Lebensgefühl durchdringend afficirenden, ſofort das ganze empiriſche Bewußtſeyn beherrſchenden Kraft aufzutreten, um ſeiner Forderung ein unvergleichliches Gewicht zu geben. Hier nämlich handelt es ſich um das eigenſte Seyn des Vernunftweſens ſelbſt, um ſein allereigenſtes Gut, mit dem vor dem vernünftigen Bewußtſeyn ſchlechterdings nichts verglichen werden kann. Es handelt ſich hier nicht um etwas, das ohne Schaden für den Werth irgend einer menſchlichen Exiſtenz zurückbleiben könnte. Dieß fühlt jedes menſchliche Bewußtſeyn. Die Kundgebung des ſittlichen Triebes, das Gebot des Sittengeſetzes, der praktiſchen Vernunft, lautet, ſobald es vernommen wird, für jeden weſentlich anders als die Forderung der niederen Triebe, unbedingt gebietend, ſeinen Gegenſtand bezeichnend als von unbedingtem, unvergleichlichem Werthe. Vom noch ganz unſittlichen Bewußtſeyn wird ſeine Forderung nicht vernommen. So wie ſie aber vernommen wird, muß ihr ein mit keiner andern vergleichbares Gewicht zuerkannt werden, und ſie erweckt das ganz eigenthümliche, wenn auch nicht ſinnlich lebendige, doch ſelbſt in leiſer Empfindung unvergleichlich mächtige Gefühl in Hinſicht auf ihren Gegenſtand, das mit dem Worte Achtung bezeichnet wird.

Die Forderung der praktiſchen Vernunft iſt daher von Kant und nach ihm nicht mit Unrecht kategoriſcher Imperativ

Digitized by Google

genannt worden. Sie ist ein unbedingtes Gebieten. Es bleibt gewiß diesem Moment des sittlichen Bewußtseyns für die wissenschaftliche und für die populäre Behandlung der Sittenlehre eine wichtige Bedeutung, die seither nicht immer gehörig anerkannt worden ist. Die imperativische Form der Sittenlehre ist gewiß neben der indicativischen schon wissenschaftlich wohl berechtigt, und in jeder pädagogischen und asketischen Behandlung dieser Dinge ist sie im Ganzen vorzuziehen.

Der Ausdruck ist nicht unangemessen. Ein rechtes Verständniß der Sache jedoch findet meistens nicht statt. Man weiß nicht, wie die Vernunft dazu kommt, ein solches Gebot auszusprechen. Für uns hingegen ist jetzt der Imperativ keine miraculos in den Lüften schwebende Erscheinung. Ist das sittliche Wesen die praktische Vernunft selbst, das Sittengesetz ihre Wesensbestimmtheit, und muß ihre Entwickelung als Streben einer lebendigen Energie gefaßt werden; so ergiebt sich das Sollen, der Imperativ mit seinem unbedingt gebietenden Auftreten auf eine ebenso begreifliche Weise, wie irgend eine andere psychologische Erscheinung *).

*) Hier erzeigt sich auch, daß es kein bedeutsamer Einwurf gegen unsere Grundanschauung ist, wenn die allerdings nicht unnatürliche Einwendung gemacht wird, es finde sich oft eine sehr deutliche Erkenntniß des Guten bei kaum bemerklichem praktischem Streben nach dessen Verwirklichung, also könne die Erkenntniß nicht aus einer praktischen Energie hervorgehen. Wenn die Entwickelung nur noch bis auf die Stufe fortgeschritten ist, daß das Bewußtseyn des Guten entsteht, die Ankündigung des Imperativs vernommen wird, nicht aber bis dahin, daß die sittliche Energie die unsittlichen Potenzen nicht bloß aus der Sphäre des Bewußtseyns als solchem, sondern auch aus derjenigen der praktischen Wirksamkeit zurückzudrängen anfangen kann, muß die Sache für die oberflächliche Betrachtung sich so darstellen. Dieß letztere aber ist ein Moment der Entwickelung, das von dem ersteren zu unterscheiden ist und nur in einem weitern Fortschritt eintreten kann. Deßwegen aber ist man nicht berechtigt, zu vermeinen, daß beide zur Entwickelung der Einen und selbigen Energie des sittlichen Wesens gehören, so lange man unsere Auffassung, unsere Theorie des Werthurtheils, nicht mit andern Beweisgründen widerlegt hat. Weil die sittliche Energie aus dem tiefsten Grunde des sittlichen Wesens hervortritt, wohnt gleich ihrer ersten Einwirkung auf das Bewußtseyn diese Entschiedenheit ein. Praktisch wirksam kann sie sich aber nur auf einer folgenden Stufe erweisen.

Digitized by Google

Das einigermaßen entwickelte sittliche Bewußtseyn wird sich des Gesetzes bewußt als seiner eigenen Wesensbestimmtheit, des Gebotes als einer Forderung der praktischen Vernunft. Es ist aber kein recht passender Ausdruck, wenn Kant sagte, die Vernunft halte die Maxime, die Regel, bei jeder Handlung an den reinen Willen oder an sich selbst. An den vernünftigen Willen braucht sie, wie früher schon gezeigt worden ist, das Gesetz nicht zu halten in dem Sinne, daß sie etwas Anderes wäre als der reine Wille. Dieser hat das Gesetz, also, wo dasselbe sich so anzukündigen hat, das Gebot, schon in sich selbst, ist reiner, vernünftiger Wille nur in dieser Bestimmtheit. Aber an den empirischen Willen, an dasjenige praktische Bewußtseyn richtet sich die Forderung, welches in jedem Augenblick den praktischen Zustand des Menschen ausmacht und nicht rein vernünftiger Wille ist. Der Mensch ist nämlich nicht reines Vernunftwesen, und die Entwickelung des vernünftigen Elementes kommt nur allmälig zu Stande, wie denn eben aus diesem Grunde die Bestimmung des Sittengesetzes zum Sollen wird. Deßwegen giebt es ein noch anderes Wollen.

Nicht alles lebendige vom Bewußtseyn begleitete Streben ist Wille zu nennen. Nur die ziemlich fortgeschrittene, sich fester in sich zusammennehmende, auch ihrer selbst bestimmter bewußte Strebung wird angemessen mit diesem Namen bezeichnet. Aller Wille aber entwickelt sich in naturgemäßer Verwirklichung aus dem Triebe, dem triebartigen Begehren. Wie nun im menschlichen Wesen eine Mannichfaltigkeit von Trieben, Strebungen, Begehrungen angelegt ist, so nehmen auch die verschiedenen Energieen, welche nicht, nach jener Aristotelischen Unterscheidung, nur der ernährenden Seele angehören, die Natur des Willens an. Häufig finden sich verschiedene eigentlich so zu nennende Willensregungen zugleich im Bewußtseyn, so daß bald die eine, bald die andere dasselbe überwiegend einnimmt und sich zum Willensact des Momentes emporarbeitet. Nicht selten aber verschmelzen sich mehrfache Strebungen zu Einem Willensacte, so daß die Seele sich dann auch nur einer einzigen bewußt ist. Und

sowohl die einfachern als die zusammengesetztern Willensregungen gehören häufigst ganz oder doch theilweise dem nichtvernünftigen Theile unseres Wesens an, sind ganz unsittlich oder doch nur theilweise vom sittlichen Elemente mitbestimmt. Was aber jederzeit als Streben in der Form des Willens das Bewußtseyn einnimmt, so daß eben das bestimmte ihm Entsprechende gewollt wird, das ist in diesem Augenblick sein Wille. Und weil derselbe sich nur in der Erfahrung dargiebt, nannten wir ihn den empirischen Willen, im Gegensatz zum reinen Willen, welcher das reine, unvermischte und ausgestaltete Streben der Vernunft selbst ist.

So wie dann das Sollen, das Gebot, der Imperativ der praktischen Vernunft sich im Bewußtseyn zu vernehmen giebt, muß jeder andere Trieb, jedes Gelüsten, jede Neigung, jede Begierde der höhern Bedeutung, der einzig wahren Berechtigung seiner Forderung irgendwie inne werden, das Bewußtseyn, je nach der Klarheit seiner Entwickelung, sie anerkennen. Jene andern Strebungen werden nicht sofort aufgehoben, nicht sofort unterworfen. Aber so wie die Forderung des Sittengesetzes vernommen wird, muß anerkannt werden, daß sie sich unterwerfen sollten. Der Berechtigung nach sind sie ihm untergeordnet. Nicht der vernünftige Wille unterwirft sich seinem eigenen Gesetze, sondern der sinnliche, nicht vernünftige Wille hat sich zu unterwerfen. Es ist dieß nur, was wir schon vom ältern Fichte angeführt haben: „Das Sittengesetz wird zum Gebote nur dem unmittelbaren Naturtrieb gegenüber und diesen verneinend.“ Nur wenn das Gesetz als von Gott gegebenes gefaßt wird, ist auch für den reinen Willen von einem Unterwerfen zu reden.

Die Forderung des Gebotes ist unbedingt, die Anerkennung desselben im Bewußtseyn durchaus unzweifelhaft, schlechthin gewiß. Nicht zufällig ist denn auch für dieses tiefinnerlichste, allergewisseste sittliche Bewußtseyn die Bezeichnung Gewissen aufgekommen, in andern Sprachen andere, die ein Wissen der Seele bei sich selbst, als innerstes Besitzthum, andeuten (conscientia, συνείδησις). Hier ist etwas vorzugsweise Gewisses.

Digitized by Google

Zunächst ist das Gewissen weder das gute noch das böse Gewissen. Es zeigt zunächst nur an, was gut und böse ist. Man könnte es das indicirende Gewissen nennen. Die erste Einwirkung des sittlichen Triebes auf das Bewußtseyn ist in diesem Kundgebung des Gesetzes, für das empirische Bewußtseyn gewissermaßen Gesetzgebung. Und zwar gilt diese Bemerkung nicht bloß für den allerersten Moment der sittlichen Entwickelung, sondern im Verlaufe derselben für jede neue sittliche Aufgabe. Das Gewissen ist zunächst Gewißheit von der Bestimmtheit des realen Vernunftwesens oder des vernünftigen Willens *).

Fassen wir das ganze empirische Bewußtseyn in's Auge, so ist diesem das Gesetz gleichsam von höherer Stelle aus gegeben. Wenn aber nicht auf die schöpferische Ursache des sittlichen Einzelwesens zurückgegangen wird, so findet die Vernunft zunächst es in sich als ihre eigene Bestimmtheit, ihr tiefstes eigenes Wollen. Die niedern Triebe und Begehrungen hingegen gehen nie von sich aus ganz auf dasselbe, wenigstens nicht auf dieselbe Weise, wie der vernünftige Wille. Daher ist die fernere sittliche Entwickelung als das allmälige Weiterfortschreiten der mit der Indication des Gebotes anfangenden Bewegung des höhern geistigen Wesens aufzufassen. Das Gebot und die Erfüllung

*) Mit dieser Auffassung stimmt es im Wesentlichen zusammen, wenn J. H. Fichte, Syst. d. Eth. I, 410 sagt, das Gewissen sey nichts anderes, als die innere Natur des Willens. Auch scheint ungefähr das Nämliche gemeint zu seyn, wenn Hr. Prof. Schenkel, welcher dem Gewissen eine ganz besondere religiöse Bedeutung vindicirt, in seiner Dogmatik I, 138 folgende Sätze aufstellt: „Das Gewissen ist seinem allgemeinen Wesen nach die eigenthümlichste und selbstständigste Form des Selbstbewußtseyns. Im Gewissen ist sich der menschliche Geist zunächst seiner selbst bewußt. Dasselbe manifestirt sich zunächst als gesteigertes Selbstbewußtseyn in der Form der Selbstgewißheit. Der Mensch ist sich seiner selbst als eines Gewissen, d. h. Ewigen, nur im Gewissen bewußt." Solche Gewißheit des eignen unbedingt werthvollen, in diesem Sinn also ewigen Wesens giebt es in der Weise des unmittelbaren Bewußtwerdens nur im Gewissen. Dagegen wird es denn doch sehr die Frage seyn, ob mit dem Gewissen immer sofort das Gottesbewußtseyn gesetzt sey. Es bedarf nicht geringer Entwickelungen des sittlichen Bewußtseyns, um sich von dem, was nach dem Sprachgebrauche Gewissen heißt, zum Gottesbewußtseyn zu erheben.

Digitized by Google

desselben gehen aus Einem und demselben Princip hervor, sind Entwickelungen der Einen und selbigen Vernunftenergie.

Die Energie des realen Vernunftwesens dringt bei dieser Bewegung im empirischen, noch lange nicht vollständig vernünftig gewordenen Bewußtseyn immer mehr durch, macht sich immer mehr als beherrschende Macht in demselben geltend. Und zwar vermögen wir uns von diesen Hergängen keine bestimmte Vorstellung zu machen, als indem wir annehmen, ungeachtet aller Verschiedenheit des Geistigen und des Physischen, setze, mehr oder weniger ähnlich dem Bildungstrieb im organischen Wesen, der sittliche Trieb, die Energie des sittlichen Wesens, das von Anfang an in ihr Präformirte in dem allmäligen Entwickelungsverlaufe aus dem potenziellen Zustand in den actuellen heraus. Könnte die Entwickelung des Sittlichen so zu Stande kommen, daß, wie das Bewußtseyn des Guten eingetreten wäre, sofort dasselbe auch verwirklicht würde, so würde für das subjective Bewußtseyn selbst kein Sollen sich zu vernehmen geben. Wenn wir uns von einem zeitlichen Ablaufe des Daseyns sündloser endlicher Geister eine richtige Vorstellung machen können, so wird in ihnen jederzeit eben so viel Gutes wirklich geworden seyn, wie ihnen als ihre eigne Bestimmung zum Bewußtseyn gekommen ist. Daß so viele oft nicht gering zu achtende Menschen immer mit sich selbst zufrieden sind, kommt jedenfalls daher, daß sie sich nicht zu einem deutlichen Bewußtseyn höherer Entwickelung erhoben haben. Wer höhere Gestaltungen des sittlich Guten erkannt hat, kann sich nicht bei den niedrigen befriedigt fühlen. Das Sollen tritt nur ein in einer allmäligen Entwickelung, bei welcher die Erkenntniß des Guten seiner Verwirklichung vorauseilt. Auch diejenige Forderung indessen, welche noch nicht erfüllt ist, kann noch nicht ein eigentliches Mißfallen hervorrufen, wenn in der Succession der Entwickelungen der Zeitmoment der Verwirklichung noch nicht herbeigekommen ist. Und geht die Entwickelung so vor sich, daß das empirische Daseyn sich dem indicirten Gesetze gemäß gestaltet, so erzeugt sich eine Harmonie des ganzen Wesens, in welcher die sittliche

Digitized by Google

Strebung ihre Befriedigung findet, also das sich damit erzeugende sittliche Urtheil über den eigenen Zustand Billigung ausspricht, uns das Gefühl sittlichen Gedeihens das ganze Bewußtseyn erfüllt. Dieß nun ist das gute Gewissen. Der Inhalt des guten Gewissens ist Befriedigung, Genüge, sein Ausdruck jedoch nicht eigentlich Lob, als fände ein überschießendes Verdienst statt, sondern, soweit jedes Mal das Gewissen gut ist, Ausspruch, daß eben statt finde, was statt finden solle. Wenn hingegen das indicirte, als Sollen erkannte Gute nicht zu Stande kommt, wo und inwiefern es nach dem Standpunkt der Entwickelung der bestimmten Existenz im Uebrigen gefordert werden muß, dann fühlt der sittliche Trieb sich verletzt, und das Bewußtseyn der Unbefriedigung giebt sich kund in einem Ausdruck der Mißbilligung, in einem diesen Zustand verwerfenden und verdammenden Urtheil. Das ist das böse Gewissen. Und ganz entsprechend unserer allgemeinen Auffassung des Gewissens ist sowohl das böse als das gute Gewissen eine unmittelbare Gewißheit in Ansehung des eigenen sittlichen Zustandes nach der Norm der innersten sittlichen Wesensbestimmtheit. Wenn wir hingegen sagen; dieß oder das ist für mich eine Gewissenssache, oder wir fremde Erscheinungen nach unserm Gewissen auf eine bestimmte Weise beurtheilen zu müssen versichern; so ist das Erste eine Kundgebung des indicirenden Gewissens für uns selbst, das Andere aber ein unmittelbarer Ausdruck desjenigen, was man auch das sittliche Gefühl nennt, ein Act, in welchem die fremde Erscheinung an die Norm des eigenen Gewissensurtheils gehalten wird. Die Thatsachen kennen Alle wohl. Sie sind aber zu erklären nach unserer Grundauffassung des Sittlichen und der schon die Werthschätzung erzeugenden Strebung der sittlichen Energie.

In den Phänomenen des guten und bösen Gewissens liegt übrigens nur insofern eine weitergehende Entwickelung, als damit die erste Kundgebung des Gesetzes, und bei dem guten Gewissen die Erfüllung bereits eingetreten ist. An sich gehören sie zur sittlichen Werthschätzung, sind sittliche Werthurtheile, doch auch un-

Digitized by Google

mittelbar selbst Entwickelungen von sittlichem Werth je nach der Richtigkeit der Entwickelung und der Energie des sich darin kundgebenden sittlichen Wesens. Es verdienen aber noch einige dazu gehörige Punkte beleuchtet zu werden.

Billigung sowohl als Mißbilligung eines bestimmten Zustandes können im richtigen Urtheil nie eine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung haben. Auch bei den Besten ist immer so Manches nicht zu billigen und bei den Schlechtesten doch stets etwas, das zum Guten gehört, zum wenigsten die Bethätigung der sittlichen Energie, ohne welche der Ausspruch des bösen Gewissens nicht zu Stande kommen könnte. In einem Zustande, wo das Gewissen sich nicht anders als verwerfend aussprechen kann, ist das böse Gewissen selbst vom Guten: der verworfene Zustand ist vom Bösen, daß er aber so beurtheilt wird, ist vom Guten. Wider besseres Wissen gehandelt zu haben ist schlimmer, als wenn das Gewissen in naturgemäßer Unentwickelung noch nicht rege war. Besser aber ist der Entwickelungszustand, wo das Gewissen uns straft, als derjenige, wo es in Folge von Unterdrückung sich nicht mehr kund giebt.

Das Gefühl der Befriedigung und Unbefriedigung sollte, wenn der ganze jedesmalige Zustand ins Bewußtseyn aufgenommen wäre, dem wirklichen Werthe des Zustandes entsprechen. Es will auch scheinen, die Lebhaftigkeit des Gefühls müsse in beiden Beziehungen sich richten nach der Stärke der jeweiligen in Thätigkeit getretenen Energie des sittlichen Wesens. Ist diese schwach, so kann nicht ohne Unrichtigkeit eine sehr lebhafte Billigung empfunden werden, und auch die Mißbilligung kann nicht sehr lebhaft im Bewußtseyn auftreten ohne ein kräftiges Aufstreben sittlicher Energie. Damit aber will nun herauskommen, daß, wo das noch anhaftende Böse in lebhafter Unbefriedigung empfunden werde, zugleich die kräftig dagegen anstrebende sittliche Energie in entsprechender Befriedigung empfunden werden müsse, so wie umgekehrt in einem wahre Befriedigung gewährenden Zustande vermöge der darin wirksamen sittlichen Strebung auch das dieser doch immerfort nicht Entsprechende lebhaf-

Digitized by Google

ter empfunden werden ſollte, da das erregtere ſittliche Gefühl durch alles ihm Widerſtreitende empfindlicher verletzt wird. Demnach ſchiene die lebhaftere Empfindung des Einen zugleich die lebhaftere Empfindung des Andern in ſich zu ſchließen. Allein einerſeits hängt die Lebhaftigkeit der Empfindung durchgängig ab von beſtimmten Gegenſätzen der Förderung und Hemmung, ſo daß eine gleich ſtarke Förderung oder Hemmung lebhafter empfunden wird, wenn ſie unmittelbar auf ihr Gegentheil folgt, als wenn ſie in längerem Verlaufe das Bewußtſeyn erfüllt; andererſeits iſt niemals der ganze Inhalt unſeres Seyns in's wache Bewußtſeyn aufgenommen, ſondern wir fühlen nur dasjenige lebhafter, worauf das Bewußtſeyn gerade verweilt. Das jeweilige Gefühl entſpricht daher ſelten vollkommen dem innern Werth des Zuſtandes. Auch hieraus, wie aus den oben angebrachten Bemerkungen über die Luſt, ergiebt ſich, daß das Seyn und Thun durchweg ungleich wichtiger iſt als das Gefühl deſſelben.

Eben ſo wenig, als dieſer eben beſprochene Umſtand, ſtreitet es mit unſerer Grundanſchauung, daß, wie gerade die Beſſern wiſſen, im Ganzen die Unbefriedigung lebhafter empfunden wird, als die Befriedigung. Im letztern Zuſtande iſt die ſittliche Energie, wenn auch nicht zur Ruhe, doch dahin gekommen, daß ſie in der beſtimmten Beziehung, inſofern wahre Befriedigung vorhanden iſt, nichts mehr anzuſtreben hat, als ſich auf dieſem Punkte zu erhalten. Im andern hingegen ſtrebt ſie mit ihrer ganzen Kraft gegen das ihr Widerſtrebende an, ſo daß in dieſem Gegenſatz eine lebhaftere Empfindung ſich erzeugen muß. Das ſelbſtgenügſame Verweilen auf dem Beſſern im eignen Zuſtande und Thun kann auch nur ſtatt finden, wo keine weiter ſtrebende Energie vorhanden iſt, weßhalb daſſelbe durchgängig nicht der Beweis eines ausgezeichneten ſittlichen Zuſtandes iſt, ſo daß die Befriedigung auch nicht die intenſivſte ſeyn ſoll. Dagegen iſt das Verweilen auf dem Unlöblichen im eigenen bisherigen Leben und die damit unterhaltene Reue zwar nicht von hohem ſittlichem Werth, wenn ſie nur deswegen Platz findet,

Digitized by Google

weil die sittliche Strebung eben stark genug ist, um Mißbilligung hervorzurufen, aber zu schwach, um das Böse zu überwinden und das Gute zu verwirklichen; doch ist die Reue stets das Zeichen vorhandener sittlicher Strebung. Die richtigste sittliche Entwickelung würde sich so vollziehen, daß mit dem Bewußtwerden des Guten dieses sofort verwirklicht würde, und dann wäre in der ganzen Reihe kein Raum für die Reue. Vom Bösen zum Guten aber geschieht der Uebergang nur durch Reue und Buße. Und die Sünde, die Schuld wird mit Recht um so schmerzlicher empfunden, je schroffer der herausgetretene Gegensatz zum Sittengesetze ist, je größer die sittliche Schädigung des ganzen Zustandes und je stärker das Aufstreben der sittlichen Energie. Die Reue sollte auch nur dann verschwinden, wenn man nicht nur von dem bestimmten Bösen sich abgekehrt hätte, so daß man es auch unter ganz gleichen Umständen nicht wieder begehen würde, sondern daß aller Schaden desselben für die ganze eigne Existenz aufgehoben, es so viel wie ungeschehen gemacht wäre. Bis dahin muß das zartere darauf reflectirende Bewußtseyn schmerzlich davon afficirt bleiben. Wie selten aber sind wir gewiß, daß, wenn die äußern Sollicitationen und die zu unserm eigenen Wesen gehörenden natürlichen Potenzen, z. B. bestimmte sinnliche Triebe, noch vorhanden wären, nur der höhern sittlichen Durchbildung und Kräftigung wegen wir es nicht wiederholen würden. Und ungeschehen kann das einmal Geschehene niemals gemacht werden. Die einmal begangene Sünde behält die Bedeutung einer Schädigung für die ganze Dauer der individuirten Existenz, zu welcher sie gehört. Nur wenn die frühern Momente der eignen Existenz aus dem Bewußtseyn verschwunden sind, oder es an der von allem sittlich Schadhaften hinwegstrebenden sittlichen Energie fehlt, wird man sich nicht darüber beunruhigen. Das Zurücktreten der auf uns geladenen Verschuldung aus dem Bewußtseyn wird nur dann einen bessern Grund haben, wenn eine so kräftige sittliche Entwickelung eingetreten ist, daß das Bewußtseyn, welches immer nur einen beschränkten Inhalt zu umfassen vermag, nothwendig

Digitized by Google

ganz davon erfüllt ist. Weit leichter aber geschieht es, daß unter der Wirkung der Egoität das Bewußtseyn einseitig erfüllt ist von einem dieser entsprechenden Theile des ganzen Lebensgehaltes, man nur auf dem verweilt, was diese Befriedigung gewährt. Dennoch macht die fester gewordene Ueberzeugung von dem eigenen sittlichen Zustande jedes Mal dasjenige aus, was man für die Bezeugung seines Gewissens hält. Sehr oft ist der empirische Zustand im Ganzen schlechter, bei krankhafter Reizung des Gemüths indessen einzelne Male auch besser, als er vor dem eignen Gewissen zu seyn scheint.

Demnach aber würde es auch ein irrendes Gewissen geben, selbst dieses Gewisseste wäre nicht gewiß. Auch diese Frage müssen wir in Kürze berühren. Ob das Gewissen irren könne, ist im Grunde keine schwierigere Frage, als die weniger verhandelte andere seyn würde, ob die theoretische Vernunft irren könne. Beide werden in gleichem Sinne zu beantworten seyn, obgleich die Meisten geneigt seyn würden, die letztere zu bejahen und die erstere zu verneinen. Die Vernunft nach ihrem wahrem Wesen ist von der theoretischen Seite das Vermögen der Erkenntniß der Wahrheit, wie von der praktischen dasjenige des Guten. Nun ist der Irrthum auf dem rein theoretischen Gebiet gewiß nicht die Wirkung der theoretischen Vernunft, sondern nur die Folge der unvollständigen Entwickelung derselben. Das empirische theoretische Bewußtseyn irrt häufigst ab von der richtigen Erkenntniß. Deßwegen aber hört nicht nur das Denkgesetz nicht auf, richtig zu seyn, sondern niemand wird bestreiten, daß die eigene Wirkung der Vernunft selbst, wenn sie zu ihrer vollständigen Entwickelung gelangen könnte, die Erkenntniß der Wahrheit seyn würde. Ebenso irrt das Gewissen nicht, inwiefern es wirklicher, richtig verstandener Ausdruck der praktischen Vernunft ist. Allein dieser Ausdruck kommt gar oft nicht rein und unverkümmert zu Stande. Dann bildet sich im empirischen Bewußtseyn ein unrichtiges praktisches Urtheil. Dies aber ist dann nicht ein ungetrübter Ausspruch des Gewissens als der Gewißheit der praktischen Vernunft von sich selbst, sondern eine Folge

der Zurückdrängung der Letztern. Das Gewissen als Ausdruck der praktischen Vernunft irrt nicht, eben so wenig, als die richtig entwickelte theoretische Vernunft auf ihrem Gebiete. Aber in demjenigen was im empirischen Bewußtseyn als ein solcher Ausdruck angesehen wird, findet sich oft schlimmer Irrthum. Namentlich die Beruhigung des Gewissens ist nicht immer das wahre gute Gewissen.

Wir haben aber hier eigentlich nicht die sittlichen Phänomene überhaupt zu erklären, sondern es beschäftigt uns hauptsächlich das Verhältniß des Willens zum Gesetz. Wir kehren denn wieder zu dem Punkt der frühern Erörterung zurück, wo gesagt wurde, daß der reine oder Vernunftwille das Gesetz in sich selbst habe, daß aber der empirische Wille sich dem Gesetz unterwerfen oder vom Vernunftwillen unterworfen und umgebildet werden solle, und daß diese Unterwerfung mit dem ersten, scheinbar in einem rein theoretischen Act bestehenden Bewußtwerden des Gesetzes zusammen einen einzigen Entwickelungsprozeß des realen Vernunftwesens bilde. Beim guten Gewissen ist, soweit es wirklich gutes Gewissen ist, die sittliche Umbildung des an sich Nicht-Sittlichen, des bloß Natürlichen, zu Stande gekommen. Und dies ist jedes Mal eine über das Bewußtwerden des Gesetzes hinausschreitende Entwickelung des realen Vernunftwesens, welches wir gern mit Fichte den Grundwillen nennen wollen, wie es sich denn in seiner vollständigen Herausbildung als vernünftiger Wille darstellt. Das Begehren und Wollen aber, welches dem niedern, sinnlichen oder natürlichen Lebensgebiet angehört, ist nicht nur verschieden von dem reinen Willen, sondern es steht meistens in einem Gegensatze zu demselben. Bevor das wahrhaft gute Gewissen, die volle sittliche Befriedigung, eintreten kann, bedarf es, besonders wo der Weg durch Reue und Buße hindurch gehen muß, nicht geringer sittlicher Arbeit.

Das natürliche Begehren und Wollen ist nicht durchaus böse. Es wird eigentlich böse nur, wenn es sich dem Vernunft-

Digitized by Google

willen nicht unterordnen will. Doch ist die Bewegung der natürlichen Triebe, die Neigung, auch wenn sie äußerlich betrachtet auf das nämliche Ziel geht wie der sittliche Wille, jederzeit von dem wahrhaft sittlichen Handeln verschieden. Kant wollte sogar das sittliche Handeln nur da anerkennen, wo dem Pflichtgebot im Gegensatz gegen die Neigung Genüge gethan werde. Das gemeine Bewußtseyn hingegen möchte der aus Neigung hervorgehenden Tugendübung nicht geringern Werth zuschreiben. Für die an das Aeußerliche sich haltende Betrachtung kann indessen allerdings diejenige Weise des dem Gebot entsprechenden Handelns, wo das Gute im Gegensatz zur Neigung gethan wird, vorzüglicher zu seyn scheinen, als diejenige, wo keine widerstrebende Neigung vorhanden ist, weil in diesem Gegensatze die Kraft des sittlichen Willens deutlicher an's Licht tritt, gewissermaßen an diesem Widerstande gemessen werden kann. Es mag auch wohl nicht selten größere Tüchtigkeit zu sittlichen Werken bei einer Naturausrüstung vorkommen, bei welcher die sinnlichen Triebe sich zuerst in einen feindlichern Gegensatz zum Sittlichen stellen, als bei schwächern Naturen geschieht. An sich aber ist jede Ungefügigkeit der Triebe und Neigungen gegen das Gebot, gegen den sittlichen Willen, jederzeit ein sittlicher Schaden für die betreffende Existenz. Wahrhaft sittliche Entwickelung ist erst da zu Stande gekommen, wo kein solcher Widerstand statt findet, die natürlichen Potenzen ganz vom sittlichen Willen durchdrungen und angeeignet worden sind. Dieß nun geschieht in einem vielgestaltigen Proceß, worin aber die eigentliche sittliche Wirkung jedenfalls von der Vernunft-Energie ausgeht, und bisweilen eine Schwächung der abnorm gewordenen natürlichen Potenz eintreten muß. Je reichere natürliche Kräfte sich ohne Widerstreben dem vernünftigen Willen darbieten, desto vorzüglicher ist die Naturanlage. Die eigentlich sittliche Bedeutung der Menschen aber beruht immer auf der Energie des vernünftigen Princips. Und das Verhältniß des natürlichen und sittlichen Willens ist auch bei dieser Durchdringung des erstern durch den letztern das angegebene, daß der reine Wille das Ge-

Digitized by Google

setz in sich selbst hat und es dem natürlichen auferlegt, dieser aber sich demselben unterwirft.

Der Unterscheidung des Handelns aus Neigung und aus Pflicht verwandt ist jene andere, nach welcher das Handeln aus Liebe entgegen gestellt wird dem Handeln aus Pflicht. Doch ist damit nicht nur ein Verhalten des sittlichen Willens zur natürlichen Neigung gemeint, sondern ein Unterschied innerhalb des sittlichen Handelns selbst.

Jedes sittliche Handeln ist pflichtgemäß, der die Pflicht auferlegenden Forderung entsprechend, und für den empirischen Willen geschieht es jedenfalls anfänglich aus Pflicht; denn das empirische Bewußtseyn vernimmt das Gebot und weiß, daß dieses ihm die Verbindlichkeit auferlegt. In Hinsicht auf die nanatürlichen Willenselemente ist wirklich auch schon das Handeln aus Pflicht eine werthvolle Gestalt der sittlichen Entwickelung. Wenn jedoch das natürliche Element ganz von dem höhern durchdrungen ist, daß nicht nur alles dem Gebot entgegen gesetzte Streben aufhört, sondern die doch immer noch fortbestehenden natürlichen Triebe so umgebildet worden sind, daß sie in sich selbst die dem Gesetz und dem Streben des vernünftigen Princips entsprechende Richtung annehmen, und insofern ihnen eine eigene Bewegung zukommt, aus sich selbst heraus die vom Gesetz geforderte Thätigkeit entwickeln: dann vollzieht sich auch die Bewegung des natürlichen Fühlens, Begehrens und Wollens nicht nur in der Weise der Pflichterfüllung, sondern in derjenigen der einem eignen innern Drange, nicht einer auferlegten Verbindlichkeit folgenden Liebesthätigkeit, womit eben der Gegensatz von Pflicht und Neigung aufhört, so daß dasjenige, was schon hier ein Handeln aus Liebe heißen könnte, die höhere Entwickelung ist.

Für den reinen oder vernünftigen Willen dann ist, wofern nicht das Gesetz als von Gott gegeben gefaßt wird, was die Stellung des sittlichen Subjects zum Gesetz und die innere Natur des Handelns anbelangt, abgesehen von der Rücksicht auf andere gleichberechtigte Wesen, nicht von Pflicht als von Ver-

Digitized by Google

bindlichkeit gegen und von Verbundenſeyn durch einen Andern zu reden, da er ſich ſelbſt in ſeiner Weſensbeſtimmtheit Geſetz iſt. Die Bewegung der reinen praktiſchen Vernunftthätigkeit hat gleich von Anfang an mehr die Weiſe der Liebesthätigkeit als die der Pflichtthätigkeit. Sie erfolgt ja aus dem innern Streben und Drängen der eignen Weſensenergie, welche in dieſer ihrer Entfaltung ſich nicht einem Geſetz und einer Verbindlichkeit unterworfen fühlt, ſondern, aus der Beſtimmtheit ihrer eignen Natur heraus wirkend, im wahrhafteſten Sinne des Wortes frei iſt, nicht von außen genöthigt wird, und inwiefern ſie Anderes ſich gegenüber hat, ſich ſelbſt gewiſſermaßen an daſſelbe hinzugeben ſtrebt und darin ihre eigne wahrhafteſte Befriedigung findet. Dieß aber iſt eben das, was überall am richtigſten Liebe genannt wird. Im Verhältniß zu Andern jedoch kann ſich der Menſch auch im rein ſittlichen Handeln, inwiefern dieſes ſich in einer Succeſſion von Momenten vollzieht, zuerſt beſtimmen laſſen durch die ihm als Schranke gegenübertretende Berechtigung, wo er ſich dann dem Pflichtgebot unterwirft. Doch ſobald der reine Wille zu ſeiner rechten Entfaltung kommt, wird die pflichtgemäße Thätigkeit auch hier in der angedeuteten Weiſe vollzogen. Aber gerade in dieſer Zuſammenſtellung der verſchiedenen Momente zeigt ſich das Handeln aus Liebe als die vollkommenere Sittlichkeit. Doch iſt immer zu erinnern, daß das empiriſche Bewußtſeyn das Gebot der Pflicht ſich ſtets vorzuhalten nöthig hat.

Nach jener höhern Auffaſſung des Sittengeſetzes hingegen, nach welcher das Geſetz, das die Vernunft zunächſt in ſich ſelbſt findet, als ihr von Gott gegeben erkannt wird, weiß ſich freilich der vernünftige Wille ſelbſt dem göttlichen Willen unterworfen, weiß ſich gebunden durch die ihm vom göttlichen Geſetz auferlegte Verpflichtung, und das ſittliche Handeln hat inſofern auch für ihn zu geſchehen aus Pflicht. Es iſt indeſſen auch hier die höhere Entwickelung, wenn, geſetzt das endliche Bewußtſeyn dürfe nie ſeines Unterſchiedes von Gott vergeſſen, doch die Strebung des endlichen Willens nicht nur dem göttlichen Geſetz

Digitized by Google

entspricht, sondern die individuelle Vernunft zur allgemeinen Vernünftigkeit, der menschliche Wille zum göttlichen Willen sich erhebt und so zu sagen aufgeht in den göttlichen Willen, so daß er nichts anderes will als dieser, daß er sein eigenes höheres Wesen in diesem hat, in dieser Einigung, diesem Aufgehen seine allerhöchste Entwickelung, Verwirklichung und Befriedigung findet. Dieß aber ist der Zustand, in welchem die Liebe Gottes die Seele erfüllt. Denn worin könnte die Liebe zu Gott bestehen, wenn nicht in solcher Hingebung an Gott aus dem innersten Drange des eignen Wesens? Da geschieht das Gute auch in Beziehung auf Gott nicht bloß aus Pflicht, sondern eben so sehr auch aus Liebe. Und auch im Verhältniß zu Gott ist die Liebe mehr, als der bloße Gehorsam. Doch die sittliche Liebe ist überall sich aller selbstischen Strebung durchaus entäußerndes, intensivstes Wollen des Guten und seines Gesetzes, und besonders im Verhältniß zu Gott vergißt sie nie der Unterwerfung und der ihr auferlegten Pflicht.

Bei solcher Erfüllung des Gesetzes aus eigner, freier Bewegung, aus Liebe im allerhöchsten Sinne des Wortes, da hört, wenn auch nicht die willige Unterwerfung, doch das eigentliche Unterworfenseyn auf; da ist das richtige Verhältniß des empirischen Willens zum Vernunftgesetz und des vernünftigen Willens zum göttlichen Willen und Gesetze eingetreten; da ist die vollständige Verwirklichung des Guten für den Menschen zu Stande gekommen, die volle Befriedigung gewonnen, und insofern dieses alles geschehen, die sittliche Entwickelung bei ihrem Zielpunkte angelangt.

Morphologische Studien.

Von Prof. Dr. Adolf Zeising.

Begriff und Wesen, Ursprung und Bedeutung der Form.

Der Ausdruck „Form“ wird in weiterem und engerem Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne versteht man darunter

Digitized by Google

die Art und Weise des Seyns überhaupt, im engeren Sinne eine der unterscheidenden Haupteigenschaften der einzelnen Dinge oder Erscheinungen des Seyns.

Formen im weiteren Sinne des Worts besitzt auch das allumfassende, unendliche Seyn, indem es sich dem Bewußtseyn der in ihm lebenden Einzelwesen einerseits in der einfach-positiven Form der absoluten Intensität, d. i. als Gott, andererseits in der dispositiven Form der unbeschränkten Extensität, d. i. als Welt, und endlich in der compositiven Form der unendlichen Actualität, d. i. als lebendiger Proceß des göttlichen Waltens und der Weltgeschichte darstellt. In dieser Bedeutung wird die Form als Gegensatz zum „Wesen", sie selbst als wechselnd und veränderlich, das Wesen als beharrlich und sich gleich bleibend gedacht.

Formen im engeren Sinne finden sich nur an einzelnen, endlichen Erscheinungen. In diesem Sinne ist die Form nur eine von den Eigenschaften, welche irgend einen Theil des allgemeinen Seyns zu einer einzelnen, endlichen Erscheinung machen und als solche von allen andern Erscheinungen unterscheiden und abgränzen. Auch in dieser Function ist sie wechselnd und veränderlich und bildet daher insofern ebenfalls einen Gegensatz zum beharrlichen, bleibenden Wesen der endlichen Erscheinung. Aber weil sie nicht die einzige Eigenschaft ist, durch welche sich ein Endliches von anderen Endlichen unterscheidet, sondern außer ihr auch noch der bestimmte rein-quantitative Umfang (d. i. ihr Maaß und Volumen) und der besondere qualitative Inhalt (d. i. ihr substantieller Kraft- und Stoffbestand) dabei mitwirken, so steht sie in diesem Betracht nicht bloß zum Wesen, sondern auch zu den eben genannten, mit ihr gemeinschaftlich das endliche Ding ausmachenden Eigenschaften in einer Art von gegensätzlichem Verhältniß, und dies ist vor Allem scharf in's Auge zu fassen, wenn die Form im engeren Sinne ihrem eigensten Seyn und Wesen nach begriffen werden soll.

Ueber die Formen des Unendlichen habe ich mich bereits in meinen Erörterungen über die Grundformen des Denkens und

Digitized by Google

Seyns ausgesprochen. Die hier folgenden Untersuchungen beziehen sich daher nur auf die Form der endlichen Erscheinungen. Nur insofern muß ich an jene erinnern, als die so eben angedeuteten drei Haupteigenschaften der endlichen Dinge, von denen die Form i. e. S. eine ist, selbst nur Analogien der drei Urformen des Seyns überhaupt sind. Sofern nämlich jedes Endliche nur ein Theil oder Moment des Unendlichen ist, muß es sich selbstverständlich in denselben drei Grundformen, wie dieses, darstellen, und demzufolge haben wir, wie drei Kategorien der Unendlichkeit, so auch drei ihnen entsprechende Modificationen der Endlichkeit zu unterscheiden, nämlich:

1) die Endlichkeit in einfach-positiver Form, oder diejenige Eigenschaft endlicher Erscheinungen, durch die sie in einem gewissen Grade mit der einfach-positiven Form des Unendlichen (der absoluten Intensität) correspondiren, d. i. ihre Selbstheit, Inhaltlichkeit, Substantialität;

2) die Endlichkeit in dispositiver Form, oder diejenige Eigenschaft, durch welche die endlichen Erscheinungen in einem gewissen Maaße an der dispositiven Form des Unendlichen (der unbeschränkten Extensität als Zahl, Raum und Zeit) participiren, d. i. ihre bestimmte Quantität, Umfänglichkeit, Voluminosität;

3) die Endlichkeit in compositiver Form, oder diejenige Eigenschaft endlicher Erscheinungen, durch die sie in sich die compositive Form des Unendlichen (die Totalität des aus Intensität und Extensität, Gesetzmäßigkeit und Freiheit sich gestaltenden Lebens) vergegenwärtigen, d. i. ihre Gestaltung, Formation, Construction.

Andere Eigenschaften als diese giebt es an endlichen Erscheinungen nicht. Alle, welche dem Namen nach von ihnen unterschieden werden, fallen der Sache nach unter sie, sind mithin entweder als Eigenschaften des Inhalts oder substantiellen Bestandes, des Umfangs oder quantitativen Maaßes, der Form oder Gestaltung aufzufassen.

Aus dieser Zusammenstellung erhellt zugleich, wie wir uns

Digitized by Google

im Allgemeinen das Verhältniß der Form zum Inhalt und zum Umfang zu denken haben. Sofern sie nämlich die dritte unter den genannten drei Eigenschaften ist, stellt sie sich als diejenige dar, welche die beiden ersten, d. h. irgend eine bestimmte Modification der allgemeinen Substanz und irgend ein bestimmtes Quantum der allgemeinen Ausdehnung, auf eine bestimmte Art und Weise in sich zusammenfaßt, hierdurch beide von allen übrigen Substanzen und Größen abgränzt und sie auf diese Weise zu einer im allgemeinen Strom des unendlichen Seyns sich selbstständig abschließenden Erscheinung ausbildet. Durch die Form wird somit die endliche Erscheinung erst fertig. Ohne Form ist weder ein bestimmtes Größenmaaß, noch eine bestimmte Combination von Kräften und Stoffen zu denken, denn wo sie fehlt, fließen Raum und Zeit und die sie ausfüllenden Substanzen schlechthin unterschiedslos in einander. Die Form erscheint somit als die unerläßliche conditio sine qua non der substantiellen und der qualitativen Bestimmtheit und damit als diejenige Qualität, durch welche die beiden andern Eigenschaften erst die Fähigkeit erhalten, sich als ein einzelnes, für sich seyendes Ding zu manifestiren.

Umgekehrt ist aber auch keine Form ohne die Voraussetzung bestimmter Maaße und bestimmter Substanzen denkbar. Zwar ist die Form insofern von einem bestimmten Maaße und von bestimmten Substanzen unabhängig, als man sich eine und dieselbe Form von der verschiedensten Größe und mit den verschiedensten Substanzen ausgefüllt denken kann, und als umgekehrt ein und derselbe Gesammtumfang und eine und dieselbe Substanz der verschiedenartigsten Formen fähig ist. Ein Würfel ist und bleibt ein Würfel, gleichviel ob seine Größe einen oder tausend Kubikfuß beträgt, ob er aus Gold oder Eisen besteht; und umgekehrt kann eine und dieselbe Quantität eines und desselben Metalles in die Form eines Würfels, einer Pyramide, einer Kugel, eines Kegels u. s. w. eingegränzt seyn. Aber diese Unabhängigkeit der Form von Größe und Substanz ist gleichwohl keine absolute: denn wo es gar keine abzusondernde Größe, gar

Digitized by Google

keine zu umſchließende Subſtanz giebt, da iſt auch keine Form denkbar, weil ſich kein Beſtimmendes denken läßt ohne etwas, das beſtimmt wird. Die Form iſt daher nicht nur etwas die Größe und Subſtanz Beſtimmendes, ſondern auch etwas durch ſie Beſtimmtes; nicht nur Beſtimmung, ſondern auch Beſtimmtheit.

Sofern die Form Beſtimmung iſt, muß ſie nothwendig als Begränzung, mithin als Anwendung der Negation auf ein Poſitives gedacht werden. Die Form beſtimmt, inwieweit etwas, welches nicht Alles iſt, einerſeits iſt, andererſeits nicht iſt. Sie zieht die Gränzen zwiſchen dem Seyn und Nichtſeyn der Dinge, jedoch nicht, um das Nichtſeyn eines einzelnen Dinges, ſondern um das Seyn deſſelben zu beſtimmen. Die Form iſt daher nicht etwas zwiſchen den verſchiedenen Größen und Subſtanzen Exiſtirendes, denn als ſolches würde ſie Nichts ſeyn, ſondern etwas an einer beſtimmten Größe und Subſtanz Seyendes und inſofern etwas an Größe und Subſtanz ſcheinbar Participirendes. An der Größe participirt ſie, ſofern die Begränzung einer körperlichen Größe als Fläche, die einer Fläche als Linie, die einer Linie als Punkt, die einer zeitlichen Größe als Zeitpunkt erſcheint. An der Subſtanz nimmt ſie einen Antheil, ſofern die Umgränzung eines Dings nicht von dem ſubſtantiellen Inhalt des Dinges abzulöſen iſt, ſich alſo niemals als reine Form, ſondern auch als ein Zuſammenwirken von Stoffen und Kräften, als das Product eines Contacts objectiver und ſubjectiver Bewegungen, z. B. als Klang, Farbe, Duft u. ſ. w., ja wenn auch nur als ein geiſtiges Bild, als Vorſtellung, Begriff oder Gedanke darſtellt.

Sofern die Form ſtets als Zubehör des von ihr eingeſchloſſenen, nicht als Accidens des von ihr ausgeſchloſſenen Seyns gedacht wird, ſtellt ſie ſich nothwendig als Rückbeziehung oder Reflexion auf ein Inneres dar. Dieſes Innere iſt als ſolches niemals ein ſchlechthin Einfaches, ſondern als Größe ein Continuum von verſchiedenen kleinſten Raum- oder Zeittheilen und als Subſtanz eine Combination von verſchiedenen Kräften

Digitized by Google

und Stoffen. Ist nun die Rückbeziehung der Form auf das Innere eine solche, daß unter den verschiedenen Momenten desselben ein einziges als das wesentlichste und wichtigste für sie erscheint, so gilt uns die Form als eine gesetzmäßige. Läßt sich eine solche einheitliche Beziehung nicht erkennen, so betrachten wir die Form als eine gesetzlose. Als Grund der Abtrennung eines Einzelnen vom Allgemeinen vermögen wir uns nur die Potenz und den Trieb des Für-sich-seyns, das Streben nach Einheit und Selbstständigkeit zu denken. Daher setzen wir bei der Form überhaupt eine einheitliche Rückbeziehung auf ihr Inneres als ihr wesentlich voraus und betrachten daher eine Form, in der wir dieselbe nicht entdecken können, als in Widerspruch mit sich selbst befindlich oder als Unform. Erscheinungen, deren Form schlechterdings kein Gesetz entdecken läßt, gelten uns mithin als formlos oder amorph.

Die Gesetzmäßigkeit der Form erscheint als eine strengere oder freiere, je nachdem die nähere oder fernere Beziehung zwischen dem einheitlichen Cardinalpunkt und den unterscheidbaren Punkten der Form, d. h. die Länge der zwischen ihnen denkbaren Radien mehr oder minder dieselbe bleibt. Die strengste Art der Gesetzmäßigkeit ist die auf allseitigem Gleichmaaß der concentrischen Theile beruhende Regelmäßigkeit, wie sie die Formen der Kugel, des Tetraeders, Würfels, Oktaeders ꝛc. zeigen. Freiere Arten der Gesetzmäßigkeit sind die Symmetrie und die Proportionalität, von denen die erstere auf dem Gleichmaaß der in correspondirenden Richtungen liegenden Radien, die letztere auf der Gleichheit der zwischen ungleichen Maaßen bestehenden Verhältnisse beruht. In noch freierer Weise offenbart sich das Gesetz als Ausdruck, der in der Correspondenz innerer und äußerer Bewegung seinen Grund hat. Jedes von diesen drei Gestaltungsprincipien verlangt eine nähere Erörterung, doch können wir eine solche erst weiter unten geben.

Besteht das Innere, welches durch die Form zu einer Einheit zusammengefaßt wird, trotz dieser Einheit aus einer Mehrheit von unterscheidbaren Theilen, so besitzt jeder dieser Theile

Digitized by Google

ebenfalls eine Form, denn ohne eine solche würden sich keine Theile unterscheiden lassen. Soll diese Form der Theile die Einheit des Ganzen nicht wieder aufheben, so darf sie keine schlechthin selbstständige, vollkommen in sich geschlossene seyn, sondern muß mehr oder minder eng mit der Form des Ganzen im Zusammenhange stehen und durch sie bedingt erscheinen. Sofern zwischen der Totalform und den Theilformen einer Erscheinung dieses Verhältniß besteht, erscheint die Form als Gliederung oder Articulation. Auch die Gliederung kann eine strengere und freiere seyn. Die strengste Art derselben ist die regelmäßige Abfachung eines Ganzen in gleiche Theile, deren jeder dieselbe Form, wie das Ganze hat, z. B. die Eintheilung eines Quadrats in vier kleinere Quadrate. Je freier die Gliederung, um so schwerer ist das ihrer Einheit zum Grunde liegende Gesetz zu erkennen. Die freiesten Formen der Gliederung sind diejenigen, in denen sich, wie z. B. in den Formen der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates u. s. w., der zwischen den Gliedern bestehende Zusammenhang nur noch als ein geistiges, aus Rücksichten des Fühlens, Denkens und Wollens geknüpftes Band nachweisen läßt und deren Totalform als Ur- und Musterform für die Form der Glieder nur eine ideale Existenz besitzt, wie z. B. die Pflanze überhaupt, zu welcher sich sämmtliche einzelne Pflanzen wie Glieder zu ihrem Ganzen verhalten, nur als Idee, d. h. als die im Entstehen und Vergehen sämmtlicher Einzelpflanzen sich auseinanderlegende und dadurch realisirende vegetative Potenz existirt.

Die Mannichfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Formen ist eine schlechthin unendliche. Gleichwohl beruhen sämmtliche Formen auf denselben, so eben entwickelten Grundbedingungen. Die größte Verschiedenheit besteht zwischen den Formen der räumlichen und zeitlichen, der materiellen und immateriellen Erscheinungen. Nichtsbestoweniger lassen sich auch zwischen ihnen unverkennbare Analogien nachweisen, welche zeigen, daß sie in verschiedenen Sphären denselben Gesetzen folgen. Unter allen Verhältnissen ist die Form die bestimmte Art und Weise, durch welche eine Anzahl bestimmter Größen und ein Complex gewisser Sub-

Digitized by Google

stanzen in bestimmte Gränzen eingeschlossen und innerhalb dieser Gränzen geordnet ist. Jenachdem die eingeschlossenen Größen aus Raum- oder Zeitquanten, und die eingeschlossenen Substanzen aus Kraft- und Stoffcombinationen von vorherrschender Geistigkeit oder prävalirender Materialität bestehen, stellen sich auch die Formen in verschiedenen Modificationen dar; aber diese Modificationen bewegen sich sämmtlich innerhalb der Sphäre des von der Form überhaupt gegebenen Begriffs.

In ihrer Allgemeinheit lassen sich die verschiedenen Formen am vollkommensten durch arithmetische Formeln darstellen. Sie sind ebensowohl anwendbar auf zeitliche wie auf räumliche Formen, und wenn ihre Anwendung auf die Formen rein geistiger, z. B. psychologischer Bewegungen, wie sie u. A. von Herbart in die Philosophie eingeführt ist, noch Manches zu wünschen übrig läßt, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sich die geistigen Formen wenigstens in so weit durch mathematische Formeln bestimmen lassen, als sie, um in die Erscheinung zu treten, nothwendig auch einer Entwickelung in Raum und Zeit bedürfen.

Sofern die Form das die quantitativen und substantiellen Eigenschaften eines Dings *Bestimmende* ist, erscheint sie als diejenige Seite seiner Qualität, welche ihm den Charakter der Totalität und Einheit, der Identität mit sich selbst giebt; und in diesem Betracht scheint sich in ihr vorzugsweise das Seyn und Wesen der Dinge zu erkennen zu geben. Wird hingegen die Form als das durch die quantitativen und substantiellen Eigenschaften der Dinge *Bestimmte* und *Bedingte* aufgefaßt, so stellt sie sich umgekehrt als etwas nur Accidentelles, nicht als eine Selbstbethätigung, sondern nur als Product und Wirkung der sich bethätigenden Ausdehnung und der innerhalb dieser zusammenwirkenden Kräfte und Stoffe dar.

Daß wirklich die Form in vielen Beziehungen durch Raum und Zeit einerseits und durch die Beschaffenheit der in ihr thätigen Kräfte und Stoffe andererseits bedingt ist, leidet keine Frage, schon darum nicht, weil sich überhaupt keine Form bilden könnte, wenn nicht Raum und Zeit die allgemeine Sphäre böten, in

Digitized by Google

welcher die Construction einer Form überhaupt möglich ist, und wenn nicht die Dichtigkeitsunterschiede der Substanz beständen, vermittelst welcher allein Formen zur Erscheinung kommen können. Auch darüber kann kein Zweifel seyn, daß das gegebene Maaß der Ausdehnung einerseits und die Eigenthümlichkeit der Substanzen andererseits auch auf die besondere Gestaltung der Form einen sehr bedeutenden Einfluß ausüben; denn die Erfahrung zeigt uns, daß sich durchweg die Formen in weiteren Räumen anders entwickeln als in engeren, und daß die Formen der anorganischen Stoffe merklich andere sind, als die der organischen Stoffe. Gewisse Formen lassen sich nur in gewissen Stoffen zu gehöriger Vollkommenheit ausbilden; in anderen minder vollkommen, in manchen gar nicht. Die Form des Würfels z. B. läßt sich nur festen Stoffen geben; flüssigen und gasförmigen wenigstens nur dadurch, daß sie in feste Stoffe von dieser Form eingeschlossen werden, in welchem Fall die Würfelform nicht sowohl die ihrige, als vielmehr die des sie umschließenden Stoffes ist.

Weit schwieriger und zugleich weit wichtiger ist die Frage, ob die eigenthümliche Form eines Dings schlechterdings nichts Anderes als das Product seiner quantitativen und substantiellen Qualitäten ist, oder ob ihr ein ursprünglich selbstständiges und nur im Verlauf seiner Entwickelung fremden Einflüssen mehr oder minder ausgesetztes Princip, ein besonderer Form- und Gestaltungstrieb zum Grunde liegt. Diese Frage bildet noch in der Gegenwart einen der Hauptstreitpunkte zwischen dem Materialismus und dem Idealismus, und bei den Schwierigkeiten, die sich ihrer Lösung entgegenstellen, gleichviel ob man dieselbe vom naturwissenschaftlichen oder metaphysischen Standpunkte aus versucht, ist an eine endgültige Erledigung derselben vor der Hand noch nicht zu denken. Gleichwohl dürfen wir uns der Erörterung derselben nicht entziehen.

Die Ansicht des Materialismus läuft im Wesentlichen darauf hinaus, daß die verschiedenen Formen, die organischen wie die anorganischen, lediglich Ausflüsse der Materie seyen, welche sich nach den in der Materie waltenden Gesetzen bilden, sobald ge-

Digitized by Google

wisse Stoffe in diejenige Verbindung mit einander treten, welche für die Entstehung gewisser Formen nothwendig sey. Was an dieser Annahme richtig ist, ist bereits in dem enthalten, was wir oben über das Verhältniß der Form zur Substantialität gesagt haben. In unbeschränktem Sinne genommen entspricht jedoch dieselbe ebensowenig den Thatsachen der bisherigen Empirie wie den Bedürfnissen des tieferen Denkens. Wäre irgend eine bestimmte Form wirklich nichts weiter als das Product von gewissen Stoffen und Kräften, so müßte diese Form entstehen, sobald diese Stoffe und Kräfte — gleichviel auf welche Weise, sey es künstlich oder natürlich — zusammmengebracht werden. Die in dieser Beziehung gemachten Versuche sind aber bekanntlich bisher so gut wie gänzlich resultatlos geblieben; insbesondere hat sich eine organische Form auf künstlichem Wege noch nicht herstellen lassen; und wenn die künstliche Bildung von Krystallen praktisch gelungen ist, so ist doch die Theorie über die Gründe, warum der eine Stoff diese, der andre jene krystallinische Form annimmt, noch sehr im Dunkeln und keineswegs im Stande, eine Abhängigkeit bestimmter Formen von bestimmten Stoffen auf gemeingültige Gesetze zurückzuführen. Nun kann man allerdings sagen, dies beweise zwar den ungenügenden Standpunkt der heutigen Wissenschaft, könne aber die materialistische Ansicht als solche nicht umstoßen. Dies behaupten wir auch nicht, sondern wir wollen nur festgestellt wissen, daß diese Ansicht zur Zeit nichts weiter als eine empirisch unerwiesene Hypothese ist, der sogar einzelne Thatsachen zu widersprechen scheinen, z. B. der Umstand, daß sich ein und derselbe Stoff in sehr verschiedenen Formen darstellen kann, z. B. der Kohlenstoff als amorphe Kohle, als Graphit und als Diamant; ferner die unübersehbare Mannichfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Pflanzen- und Thierformen bei einer im Wesentlichen sehr ähnlichen Zusammensetzung aus denselben Grundstoffen.

Aber abgesehen hiervon befriedigt die materialistische Erklärung der Form auch darum nicht, weil sie sich mit einer ziemlich oberflächlichen Anschauung der Sache begnügt: denn sie

Digitized by Google

vergißt, daß dasjenige, woraus ſie die Form ableiten zu können glaubt, ſtreng genommen ſelbſt ſchon als eine Form angeſehen werden muß. Der Materialismus ſelbſt nimmt an, daß kein Stoff ſchlechthin für ſich allein, kein Stoff ohne Kraft exiſtiren kann. Auch der einfache, unzerlegbare Grundſtoff muß daher ſtets ſchon als eine Combination von Stoff und Kraft, z. B. das Gold als die Verbindung eines Stoffes mit gewiſſen Erſcheinungen des Lichts, der Wärme, der Elektricität u. ſ. w. betrachtet werden. Eine ſolche Combination iſt aber nicht ohne eine gewiſſe Anordnung der zuſammentretenden Elemente nach Raum und Zeit, nicht ohne eine beſtimmte Beziehung auf einen beſtimmten Punkt, um den herum die Vereinigung ſtattfindet, nicht ohne eine gewiſſe Abgränzung nach außen hin zu denken; und indem ſie ſo gedacht wird, wird ſie bereits als Form, mithin ſchon als dasjenige gedacht, was durch ſie erklärt werden ſoll. Der Materialismus täuſcht ſich alſo, wenn er glaubt, durch ſeine Anſicht werde die Form aus den Stoffen als ſolchen erklärt. In der That leitet auch er die beſtimmten Formen nur aus beſtimmten Kraft- und Stoffverbindungen ab, dieſe Verbindungen *ſind* aber bereits Formen, ſeine Erklärung läuft alſo auf ein Idem per idem hinaus.

Soll alſo die Frage über die Selbſtſtändigkeit oder Abhängigkeit der Form in befriedigenderer Weiſe gelöſt werden, ſo gilt es zu unterſuchen, wie man ſich die Entſtehung der den unmittelbar-wahrnehmbaren Formen zu Grunde liegenden Urformen, die Entſtehung der verſchiedenen Kraft- und Stoffverbindungen zu denken hat. Der Materialismus weiſt dieſe Unterſuchung in der Regel als außer ſeinem Gebiet liegend zurück, oder wenn er minder exact verfährt, erklärt er auch wohl das Zuſammentreffen von Kräften und Stoffen im Allgemeinen für das Reſultat blind und planlos durcheinanderwirkender Naturkräfte und im Beſondern für einen Act des Zufalls. „Wären" — ſagt z. B. Büchner — „die Formen der Natur von außen oder oben herab aufgenöthigt worden, oder wären ſie nur — zum Mindeſten geſagt — Ausflüſſe vorausgebildeter Ideen oder feſt-

Digitized by Google

ſtehender Principien, ſo wären die Vorgänge, wodurch ſich die Formen unſeres Planetenſyſtems, unſerer Erde und der auf ihr lebenden organiſchen Geſchlechter gebildet haben, gänzlich unbegreiflich. Bei allen dieſen Bildungen iſt ſo viel Zufälligkeit, Regelloſigkeit und Abhängigkeit von zufälligen äußeren Umſtänden im Spiel, daß die Annahme einer vorherbeſtimmten formalen Ordnung auf unüberſteigliche Schwierigkeiten ſtößt." — Ob ſich die Naturwiſſenſchaft hierbei beruhigen kann, laſſen wir dahingeſtellt; die Wiſſenſchaft überhaupt kann es auf keinen Fall, und ſie braucht es auch nicht: denn es handelt ſich hier nicht bloß um die Erforſchung von Erſcheinungen, ſondern auch um die Erkenntniß von Begriffen und um die Ergründung des zwiſchen ihnen beſtehenden Verhältniſſes. Auf dieſem Gebiete ſind aber der wiſſenſchaftlichen Forſchung durchaus keine andern Schranken geſetzt als diejenigen, welche in den Geſetzen des Denkens ſelbſt liegen.

Können wir daher auch auf rein empiriſchem Wege nicht nachweiſen, ob die Formen der Kraft- und Stoffverbindungen, welche als die urſprünglichen den äußerlich-wahrnehmbaren zum Grunde liegen, in der Natur ebenſo wie in der Kunſt, d. h. nach eigenen, ſelbſtſtändigen Formprincipien, nach Ideen, welche die Naturkräfte ihren Intentionen gemäß zu leiten vermögen, oder durch ein zufälliges Zuſammenſtoßen verſchiedener Kräfte und Stoffe entſtehen, ſo ſind wir doch im Stande zu erkennen, ob überhaupt Kraft und Stoff nach den Begriffen, die wir uns einmal von dieſen Denkobjecten gebildet haben, als getrennt und ſelbſtſtändig für ſich beſtehend, oder ob von vornherein nur als in Verbindung und Wechſelwirkung mit einander zu denken ſind, und jenachdem wir Jenes oder Dieſes annehmen müſſen, werden wir genöthigt ſeyn, die Form entweder als etwas Secundäres, aus Kraft und Stoff Hervorgehendes, oder als etwas Urſprüngliches, mit Kraft und Stoff gleichzeitig Gegebenes zu betrachten. Nun herrſcht aber in der Wiſſenſchaft gerade über die hier geſtellte Frage kaum irgend eine Meinungsverſchiedenheit und namentlich haben die Materialiſten den Satz, daß kein Stoff ohne

Digitized by Google

Kraft und keine Kraft ohne Stoff zu denken ist, geradezu zur Basis ihres Systems gemacht.

„Geht man auf den Grund", sagt u. A. Moleschott, „so erkennt man bald, daß es weder Kräfte, noch Materie giebt. Beides sind von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abstractionen der Dinge, wie sie sind. Sie ergänzen einander und setzen einander voraus. Vereinzelt haben sie keinen Bestand." Wir dürfen den Kern dieses Gedankens als eine unumstößliche Wahrheit ansehen, nicht bloß deßhalb, weil uns die Erfahrung bisher kein einziges Beispiel einer isolirt für sich bestehenden Materie oder Kraft gezeigt hat, sondern hauptsächlich darum, weil wir uns unter der Kraft das Bewegende und unter dem Stoff das Bewegte denken, die Existenz eines Bewegenden und die Existenz eines Bewegten aber so nothwendig einander fordern, daß Eins ohne das Andere schlechterdings nicht gedacht werden kann. Ist dem aber so, dann müssen Kraft und Stoff von vornherein in Verbindung und Beziehung zu einander gedacht werden. Diese Verbindung und das in und mit ihr gegebene Verhältniß Beider ist aber nothwendig als Form, als die der wahrnehmbaren Form zum Grunde liegende Urform zu denken, und folglich muß die Form nicht als ein bloßes Product von Kraft und Stoff, und noch weniger als ein bloßer Ausfluß der Materie allein, sondern vielmehr als der Ausdruck des zwischen Kraft und Stoff bestehenden Verhältnisses, als die Einheit und Totalität von Kraft und Stoff angesehen werden. Gerade die Grundansicht der Materialisten über das Verhältniß von Kraft und Stoff nöthigt also dazu, die Form so zu denken, wie sie die Materialisten *nicht* gedacht wissen wollen, nämlich als etwas von Kraft und Stoff zwar Unzertrennliches, aber nicht von ihnen Abzuleitendes, sondern gleich ursprünglich mit ihnen Existirendes.

Daß die Materialisten von einem richtigen Grundsatz aus zu so falschen Folgerungen gelangen konnten, hat seinen Grund einerseits darin, daß sie ihren Grundsatz nicht in seiner wahren Bedeutung festhielten, sondern sich durch die Greifbarkeit des Stoffes verführen ließen, die Kraft nur als eine Eigenschaft des

Digitized by Google

Stoffes zu denken und hiermit für das Verhältniß zwischen Agens und Actum das Verhältniß zwischen Accidens und Substanz zu supponiren, andererseits darin, daß sie aus der Veränderlichkeit der Formen schließen zu dürfen glaubten, sie könnten nicht in sich selbst, nicht in einem selbstständigen Formprincip, sondern nur in den ihnen als beharrlich erscheinenden Stoffen ihren Grund haben, während in der That die Veränderung nie aus dem schlechthin Beharrlichen, sondern einzig und allein aus der Bewegung, welche als solche stets Orts-, Zeit- und Formveränderung ist, abgeleitet werden kann. Wären die Stoffe wirklich in dem Sinne beharrlich, wie die Materialisten dieselben sich denken, so wäre eine Veränderung derselben, ein Wechsel ihrer Formen geradezu unmöglich. In der That aber ist dasjenige, was man sich als das Beharrliche des Stoffes denkt, nur eine unter bestimmten Verhältnissen stets wiederkehrende Form, d. h. nur der bestimmte Ausdruck einer bestimmten Kraft- und Stoffverbindung, nur die Erscheinung eines sich gesetzmäßig wiederholenden Zustandes der in ewigem Fluß befindlichen Bewegung, mithin keineswegs etwas absolut Beharrliches, sondern selbst im Wechsel Begriffenes, und nur weil das, was man gemeinhin als den reinen Stoff betrachtet, selbst schon Form ist, kann man ihn als Grund von Formen, d. h. als eine Form, aus der sich andere Formen entwickeln, als eine secundäre Formen aus sich erzeugende Form ansehen. Hiermit soll nicht geleugnet werden, daß diejenigen Formen, welche man als einfache Grundstoffe zu bezeichnen pflegt, vorzugsweise Anspruch haben, als ursächliche Formen angesehen zu werden; aber sie haben diesen Anspruch doch immer nur, sofern sie bereits selbst Formen sind, d. h. mit irgend welchen Kräften in irgend welchen Verhältnissen stehen.

Jede Erklärung einer Form setzt also nothwendig die Existenz einer Form, das Bestehen eines bestimmten Verhältnisses zwischen zwei als Agens und Actum vereinigten Seyenden voraus. Wir vermögen uns jedoch ein solches Verhältniß zwischen vorherrschend geistigen und vorherrschend materiellen Substanzen niemals rein-geistig oder rein-materiell zu denken: denn eine

der beiden Subſtanzen muß immer als Agens, die andere ſtets als Actum, mithin neben dem Geiſtigen ſtets ein Materielles und neben dem Materiellen ſtets ein Geiſtiges gedacht werden. Verhältniſſe, welche ſo vorherrſchend geiſtigen Charakters ſind, daß ſie nicht mehr in das Gebiet der ſinnlichen Wahrnehmung fallen, betrachten wir als Ideen, und da wir bei unſerem künſtleriſchen Schaffen ſtets von Ideen ausgehen und dieſen gemäß die ſinnlich-wahrnehmbaren Formen ſchaffen, ſo ſind wir geneigt, ſie als die Urformen anzuſehen und auch die Formen der natürlichen Welt als Nachbildungen idealer Vorbilder zu betrachten. Dieſer Anſchauungsweiſe läßt ſich entgegenſtellen, daß ſich die idealen Formen, nach denen wir ſinnliche Formen künſtleriſch ſchaffen, in uns nur bilden, nachdem wir ſinnliche Formen von außen her in uns aufgenommen haben, daß ſich alſo die idealen Formen auch als Nachbildungen der uns durch die Außenwelt gegebenen Formen betrachten laſſen.

Aus der Möglichkeit dieſer beiden einander entgegengeſetzten Vorſtellungsweiſen ergiebt ſich, daß keine von beiden die allein richtige ſeyn kann, daß ſich alſo weder eine abſolute Präexiſtenz idealer, noch eine abſolute Priorität materieller Formen behaupten läßt. Um ſich über das gegenſeitige Verhältniß geiſtiger und materieller Formen eine haltbare Vorſtellung zu bilden, muß man ſich vor Allem erinnern, daß jede einzelne Form nur ein einzelnes Moment im Kreislauf der univerſalen Selbſtbewegung iſt, daß alſo keine einzelne Form exiſtirt, die ſich nicht einerſeits als das Product von früheren, andererſeits als das Producens von ſpäteren Formen auffaſſen ließe. Die Veränderung und Fortentwickelung der Formen beſteht eben darin, daß ſich fort und fort in jedem Momente und auf jedem Punkte der Bewegung eine producirte Form in eine producirende, und umgekehrt jede producirende in eine producirte verwandelt. Faſſen wir in dieſem Entwickelungsproceß vorzugsweiſe den Uebergang aus einer producirten in eine producirende Form in's Auge, ſo muß uns nothwendig die materielle Form, d. h. diejenige, in welcher der Stoff gegen die Kraft im Uebergewicht iſt, als die frühere er-

Digitized by Google

z. B. der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus u. s. w., in der Regel weit mächtiger, als die Beschaffenheit der Stoffe als solcher. Jenachdem man den Schwefel unter dem Einfluß eines höheren oder niederen Wärmegrades krystallisiren läßt, nimmt er die Form von Rhomben, Octaedern oder klinorhombischen Säulen an. Hier erscheint also offenbar nicht die Materie als solche, sondern die Wärme als das formbestimmende Moment. Noch weit unverkennbarer zeigt sich dies im Gebiet der organischen Formen. Aus den der sinnlichen Beobachtung sich fast entziehenden Urgebilden, die wir Zellen nennen, geht eine so mannichfaltige und weitgreifende Formentwickelung hervor, daß wir sie nicht aus dem geringfügigen materiellen Bestande derselben, sondern nur aus einem ihnen innewohnenden Triebe, also einem Complex von Kräften abzuleiten vermögen; und der Verlauf dieser Formentwickelung ist im Allgemeinen ein so gesetzmäßiger, und es wird dabei den äußeren Einflüssen gegenüber der specifische Charakter der Urform inmitten verschiedener Modificationen so constant aufrecht erhalten, daß hieraus nothwendig auf eine vorherrschend ideale Präexistenz sämmtlicher späterer Entwickelungsformen innerhalb der Urformen geschlossen werden muß.

Es bleibt uns nun noch zu erörtern, wie man sich diese vorherrschend ideellen Urformen zu denken habe, ob bewußt oder unbewußt, ob von Ewigkeit her bestehend oder aus irgend einem Höheren, ihnen allen Gemeinsamen hervorgegangen, ob von diesem Höheren mit Bewußtseyn und Absicht oder in Folge einer blind waltenden Nothwendigkeit, eines planlosen Zufalls gesetzt. Unmittelbar aus der Erfahrung heraus lassen sich diese Fragen natürlich nicht beantworten; wir können daher hier nur durch Rückschlüsse und durch Analysis der Begriffsverhältnisse zu einem Ergebniß gelangen.

In Betreff der ersten der obigen Fragen wissen wir durch Selbstbeobachtung, daß unser Bewußtseyn eine Entwickelung durchzumachen hat und daß diese Entwickelung mit der Entwickelung unserer Form in einem gewissen Zusammenhange steht. Je weiter

Digitized by Google

wir die Formentwickelung rückwärts verfolgen, um so unentwickelter finden wir auch das Bewußtseyn, und hieraus müssen wir schließen, daß die Urform als der Anfang der Entwickelung, wenn auch nicht schlechthin bewußtlos, doch so wenig bewußt als möglich seyn müsse. Wir schreiben daher der Urform unserer Entwickelungsformen nur ein latentes, schlummerndes Bewußtseyn zu, und da wir zwischen unserer Entwickelung und der Entwickelung anderer Wesen unverkennbare Analogien entdecken, so übertragen wir diese Ansicht auch auf die Urformen dieser, namentlich auf die der Pflanzen und Thiere. Entschieden ferner liegen uns die anorganischen Formen. Bei diesen vermögen wir selbst auf den höchsten Stufen ihrer Entwickelung — wenn ihr Bildungsproceß noch Entwickelung genannt werden darf — keine Spur eines selbstständigen Bewußtseyns zu entdecken, und demzufolge sind wir geneigt anzunehmen, daß sie auch wirklich kein Bewußtseyn haben, oder daß sie höchstens die Bedingungen enthalten, aus denen die Pflanzen und Thiere Nahrung für die Entwickelung ihres Bewußtseyns schöpfen. Im Bereiche dieser Formen machen wir daher auch bezüglich der Bewußtheit und Unbewußtheit zwischen den zusammengesetzten und einfachen, den abgeleiteten und ursprünglichen Formen keinen Unterschied, ja es erscheint hier sogar fraglich, ob nicht die Urformen der anorganischen Gebilde, d. i. die Formen der Atome, als von vornherein fertig und mithin als keiner wirklichen Umgestaltung fähig zu betrachten sind, woher es denn kommt, daß selbst unter den Atomistikern noch heute darüber gestritten wird, ob man sich die Atome von unbestimmter oder bestimmter Form, als formlose Massentheilchen oder ausgebildete Krystalle zu denken hat. Darüber jedoch, daß diese Formen als solche des Bewußtseyns ermangeln, ist bis jetzt kein Zweifel laut geworden.

Schwieriger ist die Frage über das Verhältniß dieser Urformen zum allgemeinen Seyn. Es stehen sich hier zwei Ansichten schroff gegenüber. Die eine hält die verschiedenen Formen für das ursprünglich und selbstständig Existirende und sieht das allgemeine Seyn, in welchem wir sie zusammenfassen, nur für

Digitized by Google

eine Abstraction, nur für einen subjectiven Begriff an. Die andere vermag den Ursprung nur im unterschiedslosen Seyn zu sehen und glaubt daher die verschiedenen Formen, auch die Urtypen derselben, aus diesem ableiten zu müssen. Wer die erste dieser beiden Ansichten consequent festhalten will, muß, wie Czolbe neuerdings gethan, die absolut ewige Existenz sämmtlicher Arten und Gattungen unter den Thieren und Pflanzen und aller nicht ableitbaren Krystallformen behaupten; er ist aber in diesem Fall schlechterdings außer Stande, die vielfältigen Analogien zwischen diesen verschiedenen Formen, ihr geordnetes und planmäßiges Ineinandergreifen, den gesetzmäßigen harmonischen Weltzusammenhang zu erklären. Macht er hierzu dennoch den Versuch, so wird er nothwendig seinem Grundgedanken untreu; denn wie er sich auch den Grund der Einheit innerhalb des Vielen denken möge, als blindes Naturgesetz oder als bewußte Schöpferkraft, er denkt sich in diesem Fall die verschiedenen Formen so wie sie sind, nicht mehr als durch sich selbst, sondern als durch jene einheitliche Macht gesetzt. Wollte er aber etwa das Bestehen der einheitlichen Weltordnung und das der verschiedenen Formen als ein gleich selbstständiges, mithin ihr Nebeneinanderbestehen als ein rein zufälliges erklären, so würde er damit den Begriff der Einheit wieder aufheben und dafür den des schroffen Dualismus und Widerspruchs an die Stelle setzen. Diese Ansicht beruht aber stets auf einer Selbsttäuschung und ist schlechterdings unhaltbar.

Will man also nicht die Harmonie der Formen — z. B. die durch die vergleichende Anatomie und Morphologie festgestellte Thatsache, daß die Formen sämmtlicher Thiere und Pflanzenarten, trotzdem daß sich diese Arten unabhängig von einander fortpflanzen, mithin nicht durch verschiedene Mischungen aus einander entstanden seyn können, nach einem und demselben Grundplan gebaut sind — als ein durchaus unerklärliches Wunder gedankenlos hinnehmen, so bleibt nichts übrig, als sie aus einem höhern, gemeinsamen Princip abzuleiten; und als dieses Princip wird man zuletzt immer das Grundprincip alles Seyenden, das

Digitized by Google

allgemeine, allumfassende Seyn selbst erkennen müssen. Gleichwohl gewährt auch dieser Begriff die in ihm zu suchende Erklärung nicht, wenn man das Seyn als ein absolut unterschiedsloses, starr und bewegungslos in sich verharrendes denken zu müssen glaubt, weßhalb denn auch alle idealistischen Systeme, welche den Begriff in diesem Sinne gefaßt haben, mit ihren Versuchen, die verschiedenen Formen aus dem unwandelbar Einen abzuleiten, gescheitert sind, oder von dem Einen zum Verschiedenen nur durch einen Sprung haben gelangen können.

Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn man das Seyn — dem von mir früher dargelegten Begriffe gemäß — von vornherein als die unbedingte Selbstbewegung faßt: denn in diesem Begriffe hat man den Begriff der vollkommensten Wesenseinheit und den der unbeschränktesten Formverschiedenheit unmittelbar bei einander, weil in und mit diesem Begriff zugleich die drei Grundformen desselben, das Seyn als Seyn schlechthin, das Seyn als Seyendes und das Seyn als Ist, und mit der zweiten dieser Grundformen zugleich die Begriffe eines Agens und Actum gegeben sind, welche dem Wesen nach identisch, der Form nach aber, d. h. in ihrem Verhältniß zu einander, verschieden sind. Nur aus dem so gedachten Begriff des Seyns lassen sich also die verschiedenen Urformen der einzelnen Dinge als aus einem einheitlichen Urquell ableiten, weil die Verschiedenheit der Form ein ebenso nothwendiges Moment desselben ist, wie die Einheit des Wesens.

Es fragt sich nun noch, in welcher Weise man sich das Hervorgehen der einzelnen Formen aus der unbedingten Selbstbewegung zu denken habe. Hat man sich dasselbe als eine freie, schöpferische, mit Bewußtseyn vollzogene That oder als den Act eines nothwendigen, bewußt- und willenlosen Naturprocesses zu denken? — Die Antwort hierauf ist unmittelbar mit dem Begriff der unbedingten Selbstbewegung gegeben. Da außer der unbedingten Selbstbewegung schlechterdings nichts Anderes zu denken, so kann sie auch durch kein Anderes zu irgend einer ihr fremdartigen That genöthigt seyn, es muß also jede ihrer Tha-

Digitized by Google

ten, also auch ihre allgemeine Bethätigung, vermöge welcher sie sich fort und fort in verschiedenen Formen darstellt, als eine schlechthin freie, schöpferische That angesehen werden. Aber diese höchste Freiheit fällt bei ihr mit der höchsten Nothwendigkeit unmittelbar zusammen. Unbedingte Selbstbethätigung kann keine andere als Selbstbethätigung seyn; sie kann nichts Anderes seyn als das, was sie ist, weil nichts Anderes außer ihr, sondern Alles in ihr ist. Sie hat keine Schranke außer sich, darum ist sie frei; aber sie ist zufolge dieser ihrer Unbeschränktheit auf sich selbst als auf das Allein-Seyende beschränkt, darum ist sie nothwendig. Selbstbewegung muß ferner auch als Selbsterfassung, als Selbstbewußtseyn gedacht werden: denn Selbstbewegung würde aufhören Selbstbewegung zu seyn, wenn nicht ihr Object mit ihrem Subject identisch wäre, wenn nicht die bloß formelle Trennung von Subject und Object wieder zur Wesenseinheit aufgehoben, nicht das Actum in seiner Identität mit dem Agens erfaßt und erkannt würde. Mithin muß die Selbstbewegung auch insofern, als sie Selbstauseinanderlegung in verschiedene Formen ist, als eine bewußte, nicht als eine bewußtlose, gedacht werden. Es ist mithin von keiner Form, von welcher Art sie auch seyn möge, anzunehmen, daß sie lediglich ein Product blinder Naturkräfte sey, schon darum nicht, weil diese Naturkräfte selbst nur Producte der bewußten Selbstbewegung sind, mithin jede Form wenigstens mittelbar im höchsten, unbedingten Selbstbewußtseyn wurzelt; und außerdem deßhalb nicht, weil auch in der scheinbar blindesten Naturkraft etwas von dem Bewußtseyn der unbedingten Selbstbewegung enthalten seyn muß, da sie überhaupt nur insofern eine Kraft ist und als Kraft zur Bildung von Formen mitwirkt, als sie an der unbedingten Selbstbewegung und somit auch am unbedingten Selbstbewußtseyn als der einfachsten und primitivsten Form derselben mehr oder weniger participirt.

Wenn wir dieses Bewußtseyn an den Naturkräften nicht zu erkennen vermögen, so liegt dies nur darin, daß wir überhaupt nur unser eigenes, individuelles Bewußtseyn unmittelbar erkennen und ein Bewußtseyn anderer Wesen nur insoweit begreifen, als

Digitized by Google

wir zwiſchen ihnen und uns noch irgend eine Gleichartigkeit, Aehnlichkeit, Verwandtſchaft entdecken. Nun iſt aber die Art und Weiſe, in welcher die Naturkräfte wirken und walten, von der Art und Weiſe, wie wir ſelber uns bethätigen, eine ſo ſehr verſchiedene, daß wir ſie nicht mehr in ihrem eigenſten Weſen zu begreifen, ihr Thun nicht mehr wie das unſrige aus einem Bewußtſeyn abzuleiten vermögen. Und dennoch ſetzen wir eigentlich ein ſolches voraus, indem wir die Geſetze, nach denen ſie wirken, zu ergründen und dieſe mit unſeren Denkgeſetzen in Einklang zu bringen, d. h. zu begreifen ſuchen. In der That muß das in den Naturkräften waltende Geſetz als der beſtimmte Antheil, den die Naturkräfte an dem Univerſalbewußtſeyn haben, angeſehen werden, und in dieſem Sinne iſt anzunehmen, daß die Naturkräfte auch an den Bildungen der verſchiedenen Formen nicht ſchlechthin bewußtlos, wenn auch nicht in der Form eines überlegenden Bewußtſeyns, theilnehmen. Jedenfalls liegen ſämmtliche Formen von Seiten ihrer Beſtimmtheit in den ſie zunächſt bedingenden Kräften und Stoffen als ihren urſächlichen Formen und in der alle Kräfte und Stoffe durchdringenden Univerſalbewegung ideal und potentialiter vorgebildet, ja ſie haben in den dispoſitiven und compoſitiven Formen der unendlichen Selbſtbewegung, alſo in Zahl, Raum und Zeit einerſeits und in Geſetz, Freiheit und Leben andererſeits, bereits die allgemeinen Grundbedingungen ihrer Realiſation gewonnen.

Es drängt ſich aber hier noch eine neue Frage auf, die nämlich, ob man ſich den Zuſammenhang der einzelnen Form mit der unbedingten Selbſtbewegung nur als einen mittelbaren, oder als einen unmittelbaren denken müſſe. Wer das Erſte annimmt, ſtellt ſich die Sache ſo vor, daß die Urbewegung nur gewiſſe Urformen, etwa die Naturkräfte und Elementarſtoffe geſchaffen und ſodann dieſen die Ausbildung aller übrigen Formen überlaſſen habe. Richtet man hierbei ſein Augenmerk vorzugsweiſe auf die in der Formenwelt herrſchende Planmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit, ſo wird man mit Leibnitz eine ſogenannte *präſtabilirte Harmonie*, d. h. eine ein für alle Mal geregelte

Digitized by Google

auf das Einzelste sich erstreckende Vorausbestimmung des Zusammenwirkens der Kräfte und Stoffe und der aus ihnen hervorgehenden Formen annehmen müssen — eine Ansicht, welche darum nicht zu befriedigen vermag, weil nach ihr der Urbewegung unmittelbar nach Vollzug dieser Vorausbestimmung schlechterdings nichts mehr zu thun übrig bliebe, sie also hiernach gar nicht mehr als Bewegung, sondern nur noch als ein in Ruhestand gesetztes caput mortuum zu denken wäre. Faßt man hingegen hauptsächlich die Willkühr und Zufälligkeit, welche neben der Gesetzmäßigkeit in der Formenwelt zu herrschen scheint, in's Auge, so wird man entweder, wie der Materialismus, geneigt seyn, die unbedingte Selbstbewegung als etwas jenseit der Wirklichkeit Liegendes schlechthin zu negiren, oder man wird sie sich nur als den schroffsten Widerspruch der streng gesetzmäßig wirkenden Naturkräfte, nämlich als absoluten Zufall, als eine schlechthin planlose Bewegung in's Blaue hinein zu denken vermögen — eine Vorstellung, die natürlich noch weniger als die obige befriedigen kann, da sie gerade dasjenige unerklärt läßt, dessen Erklärung der letzte und höchste Zweck aller wissenschaftlichen Bestrebungen ist.

Ueber diese unhaltbaren Ansichten können wir nur hinauskommen, wenn wir annehmen, daß die Bildung der einzelnen Formen mit der unbedingten Selbstbewegung nicht bloß in mittelbarem, sondern auch in unmittelbarem Zusammenhange steht, d. h. daß die einzelne Form einerseits bedingt ist durch die aus der Urbewegung zunächst hervorgegangenen, in den Grundkräften und Grundstoffen sich darstellenden Urformen und durch die in denselben waltenden Naturgesetze, andererseits aber die Befähigung und den Impuls zu einer nur ihr eigenthümlichen, individuellen Entwickelung, in welcher sie sich jenen Kräften und Stoffen gegenüber als etwas mehr oder minder Selbstständiges, für sich Existirendes behauptet, unmittelbar durch die auch in ihr sich explicirende universale Weltbewegung empfängt.

Zu dieser Annahme nöthigt uns ebensosehr die Betrachtung der gegebenen Formen, wie der Begriff der unbedingten Selbstbewegung. „Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet

Digitized by Google

der andern." Jede Form hat einerseits etwas mit anderen, ja mit allen Gemeinsames, andererseits etwas, was sich so nur an ihr findet, wodurch sie sich von allen übrigen, auch den ihr ähnlichsten Formen unterscheidet. Jene Gleichartigkeit wäre nicht möglich, wenn nicht alle Formbildungen gewissen allgemeinen Gesetzen unterlägen und wenn nicht diese Gesetze nach einem höchsten Gesetze harmonisch zusammenwirkten. Diese Verschiedenartigkeit und individuelle Eigenthümlichkeit aber wäre unmöglich, wenn diese Gesetze die ganz alleinige und absolute Bedingung aller Formbildungen wären: denn nehmen wir an, daß jedes dieser Gesetze innerhalb seiner Gränzen mit absoluter Machtvollkommenheit herrscht und keine Ausnahme gestattet und daß sie selbst nach einem höchsten Gesetz immer in derselben Weise zusammenwirken müssen, so vermögen wir uns nur absolut regelmäßige und absolut congruente Formen zu erklären, da nicht abzusehen ist, wie bei einem stets gleichen Zusammenwirken gleicher Ursachen verschiedene Wirkungen entstehen sollen. Wir müssen also annehmen, daß neben jenen Gesetzen noch ein von ihnen unabhängiger Einfluß besteht, und da außer der absoluten Selbstbewegung nichts existirt, so können wir denselben nur unmittelbar aus dieser ableiten, müssen also annehmen, daß sich die absolute Selbstbewegung in der Erzeugung jener als Grundkräfte und Grundstoffe sich darstellenden Urformen nicht vollständig erschöpft, sondern sich eine unendliche Fortbethätigung von jedem Punkte des Raumes und jedem Momente der Zeit aus vorbehalten hat.

Man könnte meinen, dieses sey darum undenkbar, weil man sonst annehmen müßte, daß die absolute Selbstbewegung hierdurch den von ihr selbst gesetzten Urformen feindlich gegenübertrete, oder sie wenigstens einer nachträglichen Beschränkung oder Correction für bedürftig halte, was sich mit dem Begriff der absoluten Selbstbewegung nicht vertrage. Dem ist aber nicht so; viemehr hat man sich die unmittelbare Fortbethätigung der Urbewegung im Einzelnen so zu denken, daß sie die Begränztheit und Bestimmtheit der Urformen nur ergänzt und ihnen trotz ihrer Begränztheit zu immer neuer, unendlich verschiedener Entfaltung ihrer

Digitized by Google

Thätigkeit Gelegenheit giebt. Weit entfernt, daß diese Vorstellung dem Begriffe der absoluten Selbstbewegung widerspräche, wird sie im Gegentheil durch denselben gefordert: denn die absolute Selbstbewegung muß nothwendig als sich niemals erschöpfend gedacht werden; man muß sie nothwendig als nicht bloß simultan, sondern auch als successiv-unendlich denken, und diesem Begriff entspricht sie nur, wenn sie das Einzelne in ihr nicht bloß mit dem Einzelnen, sondern auch mit sich selbst als dem Ganzen in ununterbrochenem Zusammenhange erhält.

An jeder Form ist sonach ein Doppeltes zu unterscheiden, einerseits ein genereller, bestimmten Gesetzen folgender Typus, durch welchen sie mit der unbedingten Selbstbewegung nur mittelbar, d. h. durch eine Reihe von Stufen hindurch in Beziehung steht, andererseits ein rein-individueller, eigenthümlicher Charakter, der als der unmittelbare Ausdruck der in ihr sich geltend machenden Universalbewegung anzusehen ist. Das Einzelnste erweist sich also hiernach als der unmittelbarste Ausfluß des Allgemeinsten, das jüngste und letzte Moment der allgemeinen Bewegung als unmittelbar zusammenhängend mit dem Ursprünglichsten und schlechthin Ewigen. Wie diese Annahme durch die hier entwickelten wissenschaftlichen Gründe geboten ist, so entspricht sie auch der allgemeinen, natürlichen Anschauung. In seinem Ich, in seiner Individualität sieht Jeder den unmittelbar in ihm waltenden Gott; in seiner Selbstbewegung empfindet er die unmittelbare Gewißheit der unbedingten Selbstbewegung. Kann sich der Mensch seinem Ich gemäß entwickeln, so fühlt er sich frei; sich frei fühlen heißt aber sich als ein Moment Gottes, als einen Act der unbeschränkten Selbstbethätigung fühlen. Demgemäß gilt uns auch jedes entschieden individuelle Gepräge als der Typus des Göttlichen im Einzelnen, als die Grundbedingung des Wahren, Schönen und Guten, und wir betrachten es daher als eine Art Heiligthum, welches nicht verletzt werden darf, sofern es nicht selbst die freie Entfaltung anderer Individualitäten oder die gesetzlichen Grundformen, innerhalb welcher und auf Grund welcher die

Digitized by Google

Entwickelung der individuellen Formen allein möglich ist, durch maaßlose Selbstüberhebung stört.

Daß die individuelle Selbstbethätigung einer solchen maaßlosen Selbstüberhebung fähig seyn soll, scheint sich mit ihrem göttlichen Ursprunge nicht zu vertragen. Wenn — so kann man fragen — in der Individualentwickelung eine unmittelbare Emotion der Universalbewegung oder Gottes erblickt werden muß, wie kann alsdann diese Entwickelung als eine maaßlose Selbstüberhebung gedacht werden? Ist es denkbar, daß Gott, der nur in sich selbst sein Maaß hat, jemals dieses Maaß überschreite? Kann die ullumfassende Bewegung jemals über sich hinausgehen? — Auf diese in dieser Form gefaßten Fragen muß allerdings mit Nein geantwortet werden. Aber anders gestaltet sich die Sache, wenn man, wie es der Fall verlangt, also fragt: Kann sich Gott, indem er sich in einem Einzelnen, d. h. in einem besonderen Momente von einem besonderen Punkte aus bethätigt, hier in seiner ganzen Unbedingtheit und Vollkommenheit bethätigen? Oder muß nicht vielmehr diese Bethätigung nur als ein unendlich kleiner Bruchtheil seiner Gesammtbethätigung, mithin trotzdem, daß sie ein unmittelbarer Ausfluß des absolut Vollkommenen ist, als etwas an und für sich selbst Unvollkommenes betrachtet werden? Schließt also nicht jede Individualform die Doppelnatur in sich, daß sie einerseits im Vollkommenen wurzelt, andererseits etwas höchst Unvollkommenes ist? Muß also nicht von diesem Widerspruch aus eine mit sich selbst in Widerspruch tretende Entwickelung möglich seyn? Ja, ist diese Entwickelung ihrer innersten Bedeutung nach etwas Anderes als das jedem Einzelgebilde inwohnende Streben, den seinen Urkeim ausmachenden Act der göttlichen Selbstbethätigung, von seinem ursprünglich nur punctualen und momentanen Daseyn aus, sich in Raum und Zeit ein umfangreicheres und bleibenderes Daseyn erringen zu lassen, ja nicht eher zu ruhen, als bis die Differenz zwischen seinem endlichen Daseyn und dem unendlichen Seyn wieder überwunden ist, und muß nicht hierbei die Entwickelung der Einzelgebilde mit der Entwickelung anderer Einzelgebilde nothwendig in Conflict

Digitized by Google

gerathen und inmitten dieses Conflicts den Schein erwecken, als sey die absolute Selbstbewegung in der unendlichen Fortentwickelung der durch sie gesetzten einzelnen Momente mit sich selbst in Conflict? — In ihrer Totalität freilich kann die Allbewegung weder hinter sich zurückbleiben, noch über sich hinausgehen; aber innerhalb ihrer successiven, zeitlichen Entfaltung kann sie weder Jenes noch Dieses vermeiden: denn gerade dadurch, daß sie sich in einem vereinzelten Moment von einem vereinzelten Punkte aus bethätigt, bleibt sie hinter sich zurück, und indem sie innerhalb dieser Selbstbeschränkung nicht verharren kann, muß sie wieder über das Maaß, auf welches sie sich eben beschränkt hat, hinausgehen. Sie kann sich also im Einzelnen nur darstellen, indem sie momentan und theilweise von sich abfällt, um sich in Raum und Zeit wieder mit sich zu vereinigen. Die Position des Einzelnen aus dem Ganzen ist daher immer zugleich eine particulare Entbindung und Freilassung des Einzelnen, zufolge welcher das Einzelne im Stande ist, sich ebensowohl seiner particulären Selbstständigkeit wie seiner particulären Abhängigkeit, seiner qualitativen Vollkommenheit wie seiner quantitativen Unvollkommenheit gemäß zu entwickeln und sich innerhalb dieser Entwickelung auch zu Mißformen zu gestalten, in denen wir etwas dem Vollkommenen Widersprechendes, etwas Unwahres, Häßliches und Böses erkennen.

So erweist sich der Ursprung des Individuellen einerseits als Emanation *aus*, andererseits als Ablösung *von* dem Allgemeinen; wir haben also in und mit der Erkenntniß des unmittelbaren Zusammenhangs, in welchem jede einzelne Form mit der absoluten Selbstbewegung ursprünglich steht, zugleich die Erklärung der Existenz des Falschen, Häßlichen und Bösen im Gebiet der Einzelerscheinungen gewonnen, nämlich erkannt, daß Alles, was wir als falsch, häßlich oder böse bezeichnen, nur der Ausdruck transitorischer Entwickelungsformen ist, welcher entsteht, wenn sich dieselben nicht von Seiten ihres Zusammenhangs mit dem Allgemeinen, sondern von Seiten ihres zeit- und theilweisen Abfalls von demselben darstellen.

Digitized by Google

In der Qualität der Form vereinigen ſich ſomit alle Qualitäten des Endlichen, die idealen wie die realen, die quantitativen wie die ſubſtantiellen, weil eben die Form in ihrer Allgemeinheit diejenige Qualität iſt, welche die einander entgegengeſetzten Qualitäten der Quantität und Subſtantialität, des Umfangs und Inhalts in ſich zu einer Einheit und Beſtimmtheit zuſammenfaßt. Inſofern iſt die Qualität der Form unter den drei Qualitäten des Endlichen die vollkommenſte Repräſentation der ſchlechthin allgemeinen Qualität, d. h. der Bewegung. Während die Bewegung in der Quantität nur als inhaltloſe Expanſion (Raum und Zeit), in der Subſtantialität nur als umfangloſe Concentration oder Intenſion (als Kraftcentrum oder Stoffatom) erſcheint, zeigt ſie ſich in der Form als eine ſich um ein beſtimmtes Centrum herum abſchließende Expanſion und zugleich als eine irgend ein Quantum der Expanſion zur Einheit zuſammenfaſſende Concentration. Die Form vereinigt alſo in ſich die zwei einander entgegengeſetzten Grundformen der abſoluten Selbſtbewegung, die einfache Poſition und die Dispoſition, die Intenſion und die Extenſion, die Qualität (i. e. S.) und die Quantität, im Gebiet der endlichen Erſcheinungen ebenſo, wie es im Gebiet des Unendlichen die compoſitiven Formen der abſoluten Selbſtbewegung, nämlich Geſetz, Freiheit und Leben, thun, und ſie hat daher für die endlichen Erſcheinungen dieſelbe Bedeutung, wie die eben genannten Begriffe für das Unendliche, d. h. ſie waltet in den endlichen Dingen einerſeits als Princip des Geſetzes, andererſeits als Princip der Freiheit und wird für ſie durch die unaufhörliche Setzung und Aufhebung dieſes Gegenſatzes zu ihrem eigentlichen Lebensprincip, welches ſich uns als nimmer ruhende *Umgeſtaltung* und *Metamorphoſe*, als ein innerhalb gewiſſer Geſetze frei vor ſich gehender *Wechſel der Formen*, der zugleich ein Wechſel der Subſtanzen und Größen, des Inhalts und des Umfangs iſt, zu erkennen giebt.

Wie daher das Leben die vollkommenſte Form des Unendlichen iſt, ſo iſt die Geſtalt oder die Form (im engeren Sinne) die vollkommenſte Erſcheinungsweiſe des Endlichen, jedoch nicht

Digitized by Google

in ihrer ſtarren Geſetzmäßigkeit, noch auch in ihrer ungezügelten Freiheit, ſondern in ihrem zugleich frei und geſetzmäßig verlaufenden Entwickelungsproceß, in ihrer rhythmiſch geordneten, einerſeits aus ſich herausſtrebenden, andererſeits in ſich reflectirenden Selbſtentfaltung. Die Form, in dieſem Sinne genommen, iſt daher für das endliche, einzelne Ding daſſelbe, was das Leben überhaupt für das unendliche, allgemeine Seyn, d. h. es iſt dieſes ſelbſt in ſeiner Totalität, in ſeinem zugleich intenſiven und extenſiven, poſitiven und dispoſitiven, innerlichen und äußerlichen Daſeyn. Es wird daher etwas als Ding nur gedacht, ſofern es zugleich als Form gedacht wird. Eine Pflanze z. B. iſt eine Pflanze nur vermöge ihrer beſtimmten Form, oder genauer vermöge der Reihenfolge von Formen, welche zuſammengenommen das Leben der Pflanze ausmachen. Die Form iſt daher diejenige Qualität, in und mit welcher das Quale zum Quid wird, in welcher der Begriff der Qualität des Endlichen mit dem Begriff der Einzelſubſtanz oder des einzelnen Dings zuſammenfällt. Die Form vermag daher auch reine Quantitäts- und Subſtantialitätsbegriffe in Begriffe von Dingen und Subſtanzen zu verwandeln. Begriffe wie Meile, Quadratfuß, Jahr, Dreiheit; Sauerſtoff, Stickſtoff, Elektricität, Wärme u. ſ. w. ſind eigentlich nur Eigenſchaften der Quantität und Subſtantialität an gewiſſen einzelnen Dingen, nicht ſelbſt Dinge oder wirkliche Subſtanzen. Sofern wir ſie aber im Gedanken von dieſen Dingen ablöſen und rein auf ſich ſelbſt beziehen, d. h. ſie im Gedanken formell in ſich abſchließen, denken wir ſie als wirkliche Dinge, als mehr oder minder ſelbſtſtändige Beſtandtheile oder Subſtanzen des allgemeinen Seyns; und demgemäß bezeichnen wir ſie auch ſprachlich durch Dingwörter oder Subſtantiva. Vorzugsweiſe aber bewährt die Form ihre ſubſtantivirende Kraft an ſolchen Begriffen, die nicht reine Subſtantialitäten oder Quantitäten, ſondern Eigenſchaften von zuſammengeſetztem Charakter, alſo ſelbſt irgendwie große und ſubſtantiell-erfüllte Formen oder Geſtalten bezeichnen, wohin, mit Ausnahme der ebengenannten Größen- und Stoffbegriffe, ſämmtliche Art- und Gattungsbegriffe gehören: denn

Digitized by Google

wenn wir z. B. in Begriffen, wie Pflanze, Baum, Eiche ꝛc. oder Thier, Vogel, Adler ꝛc. von vornherein Begriffe wirklicher Dinge oder Substanzen zu haben glauben, so beruht dies auf einer Täuschung, indem wir unbewußter Weise diesen generellen Vorstellungen die Anschauungen der wirklichen Dinge, die wir darunter subsumiren, unterschieben. In der That sind jene Begriffe nur Begriffe für mehr oder minder complicirte Formen, die als solche zugleich Größen- und Stoffbegriffe in sich aufgenommen haben. Aber weil diese Formen diejenigen Qualitäten der Dinge sind, durch welche sie sich am bestimmtesten von einander abgränzen und als besondere Erscheinungen aus dem Allgemeinen herausheben, so sind wir geneigt, nicht nur die Dinge, welche durch sie abgegränzt und unterschieden werden, sondern die Formen selbst ohne Weiteres als Dinge zu betrachten und sprachlich durch Substantiva auszudrücken.

Und diese Auffassungsweise ist durchaus gerechtfertigt; denn die Form ist unter den drei Haupteigenschaften eines endlichen Dings entschieden diejenige, welche das Wesen des Dings am vollkommensten zur Erscheinung bringt. Wie viel weniger die substantielle und quantitative Beschaffenheit eines Dings die Bedeutung einer es kennzeichnenden Eigenschaft hat, erhellt aus der Darstellbarkeit der Dinge durch bloße Nachbildung ihrer Form vermittelst fremdartiger Stoffe und in abweichender Größe. Stoff und Umfang sind bis zu einem gewissen Grade für die Erkenntniß der Dinge gleichgültig; die Form niemals. Man gebe dem substantiellen Bestande und Volumen eines Löwen eine ihm fremdartige z. B. würfelförmige Form, und von dem Löwen ist nichts mehr zu erkennen. Aber mag man auch der Form eines Löwen einen noch so fremdartigen substantiellen Inhalt, z. B. Erz oder Marmor, und eine noch so abweichende Größe, z. B. ein zehnmal kleineres oder größeres Volumen, geben: so lange die Form keine Veränderung erleidet, erfährt auch die Erkennbarkeit des Löwen keinen Abbruch. Hieraus erhellt, wie eng schon die äußere Form mit dem Wesen der Dinge zusammenhängt. Zieht man aber in Erwägung, daß auch das, was wir als Einzelsubstanzen

Digitized by Google

und als einzelne Raum- und Zeitquanta betrachten, in seinem tiefsten Grunde ebenfalls etwas Formelles ist, so darf man die Form der Dinge geradezu als ihr Wesen nach seiner räumlichen und zeitlichen Auseinanderlegung ansehen. Werden daher Form und Wesen einander so gegenübergestellt, als ob sie etwas wirklich Verschiedenes wären, so hat dies nur insoweit eine Berechtigung, als man auch diesen Unterschied selbst als einen nur formellen betrachtet. In der That besteht das Wesen der Dinge eben darin, sich nicht bloß in der absolut einheitlichen und beharrlichen Form des Wesens, sondern auch in der unterscheidbaren und veränderlichen Form der Form dem Bewußtseyn zu erkennen zu geben. Man kann sagen, das Wesen des Wesens ist, sich zur Form zu gestalten, und das Wesen der Form, in sich das Wesen darzustellen.

So viel über die Form überhaupt. Eine Charakteristik und Classification der einzelnen Formen, die nach dem eben Gesagten im Wesentlichen mit einer Charakteristik und Classification der Dinge selbst zusammenfällt, behalte ich mir für eine weitere Erörterung vor.

Physiologische Erklärung und psychologische Bedeutung der Gehörsempfindungen.

Mit Beziehung auf H. Helmholtz: Die Lehre von den Tonempfindungen ꝛc. Braunschweig, 1863.

Von **H. Ulrici.**

Das Ohr ist physiologisch ein ebenso complicirter, ja vielleicht noch complicirterer Apparat als das Auge. Die physiologische Bedeutung einzelner Theile desselben ist noch nicht genügend festgestellt. Die Reizung des Nerven erfolgt hier nicht unmittelbar durch die Schallwellen selbst, sondern erscheint vermittelt durch eine Anzahl von feinen, verschiedengestalteten Knöchelchen, Membranen, Plättchen ꝛc., welche die Lufterschütterung auf den Nerven übertragen. Die interessante Hypothese, welche in obigem Werke der berühmte Physiologe Helmholtz über die Art der Entstehung der

Digitized by Google

mannichfaltigen Gehörsempfindungen aufgestellt hat, veranlaßt uns zu diesem Aufsatze. Sie stützt sich auf die eigenthümliche Erscheinung, daß der Gehörnerv nur durch die Eine bestimmte Art der Einwirkung (durch oscillirende Erschütterung) erregbar ist, indem jede andere Form der Reizung ihn vollkommen gleichgültig läßt und keine Art von Empfindung erweckt. Selbst die Erregbarkeit desselben durch den elektrischen Strom ist nach den Ergebnissen erneuter genauerer Untersuchungen sehr zweifelhaft geworden (Ludwig, Physiologie, 2. Ausg. I, 373.).

Die Gehörsempfindungen unterscheiden sich im Allgemeinen von den Gesichtsempfindungen zunächst durch ihre größere Unbestimmtheit. Kein Schall (sey er Ton oder Klang oder bloßes Geräusch) macht uns einen so klaren, bestimmten Eindruck als eine gefärbte Fläche oder ein leuchtender Gegenstand. Der Schall hat sozusagen keine festen Umrisse, keine scharfgezogenen Gränzen, er verschwimmt gleichsam im allgemeinen Raume wie die Welle im Meere, und die Empfindung behält daher etwas Schwankendes, Unsicheres. Während die Farben als ruhende Punkte oder Flächen im Raume, als ein unbewegtes Nebeneinander von Erscheinungen sich uns darstellen, empfinden (percipiren) wir bei vielen Klängen und Geräuschen deutlich ein abwechselndes Stärker- und Schwächerwerden, ein Steigen und Sinken, und damit eine Aufeinanderfolge der Erscheinungen (Nervenerregungen). Bei sehr tiefen Tönen können wir sogar die Wellenbewegungen der Luft, die unser Ohr treffen und die Gehörsempfindung vermitteln, bei einiger Anspannung der Aufmerksamkeit unterscheiden. Die bei weitem meisten Klänge und Geräusche dauern außerdem nicht lange an, sondern intermittiren oder folgen einander in mehr oder minder großen Zeitintervallen. Das erklärt sich daraus, daß ein Schall überall nur entsteht durch eine bestimmte Art von Schwingungen, in welche irgend ein Körper (die Luft) versetzt wird, und daß es in der Natur keine Körper giebt, die fortwährend in solchen Schwingungen sich bewegten, während die Leuchtkraft der Sonne die Aetheratome perennirend in gleichmäßiger

Digitized by Google

Oscillation und Undulation erhält. Das Ohr ist daher derjenige Sinn, der uns mittelst der Empfindung rein als solcher zuerst und am deutlichsten von dem Nacheinander der Erscheinungen Kunde giebt und somit zur Bildung der Zeitvorstellung in directer Beziehung steht. Gleichwohl gewinnen wir diese Vorstellung keineswegs unmittelbar in und mit den bloßen Gehörsempfindungen. Es genügt nicht, daß die Klänge, die Nervenerregungen und die entsprechenden Empfindungen auf einander folgen; wir müssen dieß Nacheinander auch als ein Nacheinander percipiren; und das vermögen wir offenbar nur, wenn wir dieß Nacheinander von dem ruhenden Nebeneinander der räumlichen Erscheinungen (des Gesichts- und Tastsinns) unterscheiden. —

Die Gehörsempfindungen versetzen wir — wie die Gesichtsempfindungen (Erscheinungen) — zwar ebenfalls unmittelbar und unwillkührlich in den Raum außer uns; selbst die s. g. Binnentöne, d. h. Klänge und Geräusche, die nur im Ohre selbst, durch Verstopfung des Gehörgangs, durch Congestionen ꝛc., erzeugt werden, erscheinen uns wie ein von außen kommender Schall, sobald sie von einer Schwingung des Trommelfells begleitet sind. Doch zeigt sich hier die sehr bemerkenswerthe Differenz zwischen Ohr und Auge, daß wir die Gesichtserscheinungen sämmtlich nach außen versetzen, die Schall erzeugende Ursache dagegen nur so lange außerhalb unsres Körpers suchen und voraussetzen, als das Trommelfell zu Schwingungen befähigt ist: „sowie letzteres an seinen Schwingungen vollkommen behindert ist, versetzen wir sogar denjenigen Schall, der in Wirklichkeit außerhalb unsres Kopfes erzeugt ist, in diesen selbst", — fassen also die Empfindung als eine bloß subjective (Ludwig, I, 380 f.). Die Erscheinung findet ihre Erklärung nur darin, daß die Seele infolge langer constanter Erfahrung sich gewöhnt hat, nur diejenigen Gehörsempfindungen als von außen verursacht zu fassen (zu percipiren), welche auf einer Erschütterung des Trommelfells beruhen, oder was dasselbe ist, daß sie durch constante Erfahrung an dieser Erschütterung ein Kriterium ge-

Digitized by Google

wonnen hat, welches sie, weil es das einzige ist, unwillkührlich der festgewurzelten Gewohnheit gemäß überall anwendet, um die objectiven Gehörsempfindungen von den rein subjectiven zu unterscheiden. Mit dieser Differenz zwischen Auge und Ohr hängt es ohne Zweifel zusammen, daß wir selbst bei einem starken lang andauernden Ton nicht im Stande sind, mit gleicher Sicherheit und Bestimmtheit die Richtung, von welcher er kommt, anzugeben (zu unterscheiden), wie bei den Strahlen leuchtender Gegenstände. Es erklärt sich dieß theils aus der Beschaffenheit des s. g. Gehörganges, der mit den Längen der Schallwellen verglichen, verhältnißmäßig so eng ist, daß nur diejenigen Bewegungen der Luft, die seiner Axe paralell gehen, sich genügend geltend machen können, mithin „zu eng, als daß an verschiedenen Punkten desselben merklich verschiedene Grade der Verdichtung der Luft und der Geschwindigkeit ihrer Bewegung vorkommen könnten" (Helmholtz a. O. S. 46. 48.), theils daraus, daß der Gehörssinn eben von Natur in näherer Beziehung zur Zeit als zum Raume steht.

Gleichwohl liefert uns das Ohr eine bei weitem größere Anzahl unterscheidbarer Empfindungen (Perceptionen) als das Auge. Denn so unendlich mannichfaltig auch die erscheinenden Farben und Farbennüancen variiren, so giebt es doch für unsre Perception im Grunde nur drei einfache, nicht weiter zerlegbare Farben, Roth, Gelb und Blau; alle übrigen erscheinen uns nur als verschiedene Compositionen dieser s. g. Grundfarben, und lassen sich durch mannichfache (quantitative und qualitative) Mischung derselben aus ihnen herstellen. Zu ihnen tritt noch Schwarz und Weiß hinzu, aber Schwarz ist nur die Abwesenheit aller Farbe (alles Lichtreflexes), Weiß das Ergebniß der völlig gleichen Mischung (Reflexion) jener Drei oder der bis zur Ununterscheidbarkeit fortgesetzten Abschwächung einer derselben. Beide sind mithin keine Farben in dem engern Sinne, in welchem Roth, Gelb und Blau als Farben, d. h. als elementare Gesichtsempfindungen von verschiedener Qualität zu betrachten sind. Die Schallempfindungen dagegen erscheinen zunächst schon in quantitativer Beziehung, hinsichtlich der bloßen Stärke des Schalles, viel man-

Digitized by Google

mannichfaltiger als die Gesichtsempfindungen. Der Grund davon ist, daß der Gehörssinn zwar auch wohl durch einen übermächtigen Schall, namentlich durch plötzlich eintretende gewaltsame Lufterschütterungen (bei Explosionen) betäubt und gänzlich zerstört werden kann, aber einen ähnlichen Zustand wie die Blendung, die das Auge bei intensivem Lichte verhältnißmäßig rasch empfindungsunfähig macht, nicht kennt. Die Stärke der Klänge hängt ab von der s. g. Amplitüde der Schwingungen des tönenden Körpers, d. h. von der Größe des Raums, den die Bewegung der hin und her schwingenden Saite (der oscillirenden Lufttheilchen) durchläuft: je größer dieser Raum, desto stärker erscheint im Allgemeinen der Ton. Doch zeigt sich insofern eine durchgehende Abweichung von diesem Gesetze, als wir „sehr tiefe Töne von außerordentlicher objectiver Stärke [von außerordentlicher Breite der Schwingungen] doch stets nur als sehr schwache, und umgekehrt hohe Töne von objectiver Schwäche [von geringer Amplitüde] stets als sehr starke Klänge hören" (Ludwig, S. 362. Helmholz, a. O. S. 20). In qualitativer Beziehung ist die Differenz zwischen den Gehörs- und Gesichtsempfindungen noch viel auffallender. Denn schon in Betreff der Tiefe und Höhe der Töne giebt es eine Scala merkbarer Unterschiede, welche die Mannichfaltigkeit der merkbaren Farbennüancen bei weitem übertrifft. Außerdem aber percipirt das Ohr deutlich drei verschiedene Klassen oder Arten von Lauten. Man kann dieselben durch die Bezeichnungen Ton, Klang und Geräusch von einander unterscheiden. Der Klang oder die s. g. Klangfarbe, welche gleich hohe, aber von verschiedenen Instrumenten oder Stimmen hervorgebrachte Töne mannichfach charakterisirt, ist etwas von der Höhe und Tiefe derselben, d. h. vom Tone rein als solchem, ganz Verschiedenes: jeder Ton, selbst wenn er mittelst musikalischer Instrumente derselben Gattung und Construction erzeugt wird, hat neben seiner bestimmten Höhe oder Tiefe, d. h. neben sich als Ton, noch seinen eigenthümlichen Klang. Und diese außerordentliche Mannichfaltigkeit von Klängen percipiren wir ebenso leicht und sicher als die ebenso mannichfachen Unterschiede

Digitized by Google

der Tiefe und Höhe der Töne. Dazu kommt dann noch die große, unermeßliche Menge von Schallempfindungen, welche die Sprache unter dem Namen Geräusch zusammenfaßt. Jedes noch so leise Geräusch ist ein Schall, eine Gehörsempfindung, aber den Klängen und Tönen gegenüber von so verschiedener Qualität, daß alle civilisirten Sprachen sich veranlaßt gesehen haben, sie mit einem besonderen Worte zu bezeichnen. —

Sonach aber liefert uns das Gehör eine so überschwengliche Fülle von unterscheidbaren Empfindungen (Perceptionen), daß in dieser Beziehung weder das Gesicht noch irgend ein andrer Sinn mit ihm sich messen kann. Woher nun diese auch psychologisch so wichtige, den Gehörsinn vor allen andern auszeichnende Eigenthümlichkeit?

Der Beantwortung dieser Frage vornehmlich widmet H. Helmholtz sein genanntes großes Werk, „Die Lehre von den Tonempfindungen." Er sucht zunächst den Unterschied zwischen bloßem Geräusch, Klang oder Klangfarbe, und (musikalischem) Ton bestimmter festzustellen. Während im Allgemeinen beim Verlaufe eines Geräusches (beim Rasseln eines Wagens ꝛc.) „ein schneller Wechsel verschiedenartiger Schallempfindungen eintritt, erscheint dagegen ein musikalischer Ton als ein Schall, der vollkommen ruhig, gleichmäßig und unveränderlich dauert so lange er eben besteht." Die musikalischen Klänge erweisen sich mithin als „die einfacheren, regelmäßigeren Elemente der Gehörempfindungen", und in der That kann man Geräusche aus ihnen „zusammensetzen, wenn man z. B. sämmtliche Tasten eines Klaviers in der Ausdehnung von einer oder zwei Octaven gleichzeitig anschlägt." Die ruhige Gleichmäßigkeit der musikalischen Klänge rührt nun daher, daß ihnen „eine regelmäßige, in gleichförmiger Weise andauernde Bewegung der Luft und resp. des ursprünglich tönenden Körpers zu Grunde liegt." Und zwar besteht diese Bewegung in „regelmäßigen periodischen Schwingungen, d. h. in hin- und hergehenden Bewegungen des tönenden Körpers, welche nach genau gleichen Zeitabschnitten immer in genau derselben Weise wiederkehren." „Die Länge der glei-

chen Zeitabschnitte, welche zwischen einer und der nächsten Wiederholung der gleichen Bewegung verfließen, ist die Schwingungsdauer oder die Periode der Bewegung." Von der Schwingungsdauer oder was dasselbe ist, von der größeren oder geringeren Anzahl der Schwingungen, welche ein tönender Körper in einem bestimmten Zeitabschnitt, in Einer Secunde, macht, hängt nun die Höhe und Tiefe der Töne ab. „Innerhalb jeder einzelnen Periode kann die Bewegung [die Amplitüde wie die Form oder Gestalt der Schwingungen] seyn, von welcher Art sie will; — wenn nur die Dauer der Periode zweier Klänge gleich groß ist, so haben sie gleiche Tonhöhe." Je größer dagegen die Differenz ihrer Schwingungsdauer oder Schwingungszahl ist, desto verschiedener ist ihre Tonhöhe. Und zwar sind die Klänge „desto höher, je größer ihre Schwingungszahl oder je kleiner ihre Schwingungsdauer ist", — also desto tiefer, je geringer die Zahl der Schwingungen (in Einer Secunde) und je größer ihre Dauer ist (Helmholtz, S. 15. 20 f.).

Von den Schwingungszahlen und ihrem Verhältniß zu einander hängt ferner auch der verschiedenartige Eindruck beim Zusammenklingen der Töne, ihre Harmonie und Disharmonie, Consonanz und Dissonanz, ab. Es ist längst nachgewiesen, daß ein Ton, der genau doppelt so viel Schwingungen in gleicher Zeit macht als ein anderer, die höhere Octave zu letzterem bildet; daß zwei Töne im Verhältniß einer Quinte stehen, wenn der höhere je 3 Schwingungen macht in derselben Zeit, während der tiefere nur je zwei macht; daß die Quarte sich ergiebt, wenn gleichzeitig der tiefere Ton je drei, der höhere je vier Schwingungungen macht, die große Terz, wenn das Verhältniß beider in 4:5, die kleine Terz, wenn es in 5:6 übergeht. Durch diese einfachen Zahlenverhältnisse sind sämmtliche harmonische Intervalle bestimmt und bedingt. Denn wie aus der Quinte durch Umkehrung der Intervalle die Quarte sich ergiebt, so ist die große Terz umgekehrt die kleine Sexte (5:8), die kleine Terz umgekehrt die große Sexte (3:5). — Alle übrigen gleichzeitig gehörten Töne, deren Schwingungszahlen außer-

Digitized by Google

halb jener 5 (oder wenn man will 7) Grundverhältnisse liegen, klingen disharmonisch (Helmholtz, S. 25 f.). Die musikalisch brauchbaren Töne, d. h. Töne von deutlich wahrnehmbarer Tonhöhe liegen zwischen 40 und 4000 Schwingungen in der Secunde, also im Bereich von 7 Octaven. Denn obwohl wir (auf der Orgel) noch Töne hören, die nur 16 Schwingungen in der Secunde machen, so verschwinden doch diese tiefsten Töne im Zusammenklingen mit andern, weil das Ohr die so langsamen Schwingungen kaum noch „zu einem Tone zu verbinden" vermag. Und obwohl wir noch Töne von c. 38,000 Schwingungen in der Secunde vernehmen, so sind doch diese höchsten Töne nicht nur schwer oder gar nicht mehr von einander zu unterscheiden, sondern sie rufen auch eine schmerzhaft unangenehme Empfindung hervor. Dennoch, bemerkt Helmholtz mit Recht, erscheint das Ohr hinsichtlich der Wahrnehmbarkeit (Unterscheidbarkeit) der verschiedenen Werthe der Schwingungszahlen dem Auge weit überlegen (S. 30 f.).

Wenn nun aber sonach die Tiefe und Höhe wie die Harmonie und Disharmonie der Töne nur auf der verschiedenen Dauer oder Anzahl der Schwingungen beruht, durch welche sie hervorgebracht werden, woher denn doch die große Verschiedenheit des Klanges (die verschiedene Klangfarbe), welche derselbe Ton zeigt, jenachdem er von diesem oder jenem Instrumente, von dieser oder jener Stimme hervorgebracht wird? Zur Erklärung dieses Phänomens weist Helmholtz zunächst nach, daß die s. g. „harmonischen Obertöne" nicht nur bei der Violine, sondern bei allen musikalischen Instrumenten vorkommen. Wenn nämlich ein beliebiger Ton auf der Violine angestrichen wird, so hört das Ohr bei gehörig angestrengter Aufmerksamkeit nicht bloß den angegebenen Ton, sondern mit und neben ihm eine ganze Reihe nur leiser klingender Töne, die in bestimmten Intervallen über dem Grundtone schweben. Ist der Grundton c, so besteht die Reihe derselben aus der nächsthöheren Octave c', der Quinte dieser Octave g', der zweithöheren Octave c'', der großen Terz dieser Octave e'' und der Quinte derselben g''. Diese noch deut-

Digitized by Google

lich unterscheidbaren Obertöne stehen wiederum in ähnlichen einfachen Zahlenverhältnissen zum jedesmaligen Grundtone wie die harmonischen Intervalle unter einander. Das c' macht in derselben Zeit zweimal so viel Schwingungen als der Grundton c, g' dagegen schwingt 3 mal, c'' 4 mal, e'' 5 und g'' 6 mal so oft als der Grundton. Sie sind mithin die harmonischen Obertöne. An g'' schließen sich dann „immer schwächer und schwächer werdend diejenigen Töne an, welche in disharmonischem Verhältniß zum Grundton, 7-, 8-, 9mal ꝛc. so viel Schwingungen machen als der Grundton" (S. 37).

Während nun die Klänge aller musikalischen Instrumente wie der menschlichen Stimmen diese Obertöne in verschiedener Stärke und verschiedenem Verhältniß mit sich führen, — wie Helmholtz (S. 127 ff.) näher nachweist, — erscheint der Ton der Stimmgabel, wenn sie angeschlagen vor die Mündung einer Resonanzröhre (von Glas, Metall ꝛc.) gebracht wird, völlig frei von allen Obertönen *) (S. 119). Man hat den Grund dieser merkwürdigen Erscheinung darin gefunden, daß die Schwingungen, welche der Ton der Stimmgabel beschreibt, hinsichtlich ihrer Form den einfachen Pendelschwingungen (resp. einer aus gleichen Kreissegmenten zusammengesetzten Wellenlinie) sehr ähnlich sind und unter den mannichfachen Schwingungsformen der verschiedenen Klänge die einfachste Gestalt haben. Helmholtz nennt sie daher „pendelartige" oder „einfache" Schwingungen (S. 38). Daß sie in der That die einfachsten sind, läßt sich insofern mathematisch erweisen, als die verschiedenartigsten Schwingungsformen sich aus ihnen zusammensetzen resp. in sie auflösen lassen. „Wenn nun aber mehrere tönende Körper in dem uns umgebenden Luftraume gleichzeitig Schallwellensysteme erregen, so sind sowohl die Veränderungen der Dichtigkeit der Luft als die Verschiebungen der Lufttheilchen und ihre Geschwindigkeiten im In-

*) Wird die angeschlagene Stimmgabel ohne Anwendung eines „Resonators" frei in der Luft gehalten, so hat sie Obertöne und zwar disharmonische. (Helmholtz, S. 121).

Digitized by Google

nern des Gehörganges gleich der Summe derjenigen entsprechenden Veränderungen, Verschiebungen und Geschwindigkeiten, welche die einzelnen Schallwellenzüge einzeln genommen hervorgebracht haben würden." Insofern kann man allerdings sagen, „daß alle die einzelnen Schwingungen, welche die einzelnen Schallwellenzüge hervorgebracht haben, ungestört und gleichzeitig neben einander in unserm Gehörgange bestehen." Aber gleichzeitig erklingende Töne ergeben demgemäß nicht nur „eine rein periodische Luftbewegung", sobald „ihre Schwingungszahlen ganze Vielfache (Multipla) von Einer und derselben Grundzahl sind, oder was dasselbe ist, wenn sie als Obertöne Eines und desselben Grundtons angesehen werden können", sondern unter dieser Bedingung rufen sie auch, trotz ihrer verschiedenen Höhe, nur Eine formell bestimmte Wellenbewegung der Luft hervor, die aus den verschiedenen Schwingungsformen der verschiedenen Töne sich zusammensetzt. Die Luftbewegung z. B., welche durch das Anschlagen von 2 Stimmgabeln, von denen die eine die höhere Octave der andern giebt, hervorgebracht wird, besteht in Einer Wellenlinie, deren Berge und Thäler aus den verschiedenen Wellenbewegungen der beiden Töne sich „addiren". Dieselbe Luftbewegung, die gleiche Wellenlinie entsteht, wenn eine Flöte schwach angeblasen wird. Der Eine, einzelne Flötenton führt also dieselbe Form der Lufterschütterung mit sich wie die zwei verschiedenen Töne der beiden Stimmgabeln. „Hier fehlt mithin der Luftbewegung im Gehörgange jede Eigenthümlichkeit, an welcher der zusammengesetzte Klang von dem einfachen unterschieden werden könnte." Gleichwohl zerlegt das Ohr den zusammengesetzten Klang. „Die Erfahrung zeigt, daß es, wenn zwei Stimmgabeln in der Octave zusammenklingen, sehr wohl im Stande ist, ihre Töne von einander zu scheiden, wenn auch diese Scheidung etwas schwieriger ist als bei andern Intervallen." Daraus folgert Helmholtz: „wenn das Ohr im Stande ist, einen solchen Zusammenklang zweier Stimmgabeln in seine Elemente aufzulösen, so wird es nicht umhin können, dieselbe Analyse auch da auszuführen, wo dieselbe Luftbewegung durch eine einzige Flöte

Digitized by Google

oder ein anderes Instrument hervorgebracht wird." Und dieß geschieht wirklich: es geschieht eben im Percipiren (Unterscheiden) der Obertöne eines angegebenen Grundtons, das eben nichts andres ist als die Auflösung eines einzelnen Klanges in eine Reihe [in ihm enthaltener] Partialtöne. „Diese Auflösung beruht mithin auf derselben Fähigkeit des Ohrs, vermöge deren es im Stande ist, verschiedene Klänge von einander zu trennen, und es wird in beiden Fällen die Scheidung ausführen müssen nach einer Regel, die gar nicht darauf Rücksicht nimmt, ob die Schallwellen aus Einem oder aus mehreren Tonwerkzeugen hervorgegangen sind" (Helmholtz, S. 46. 49 f. 53 f.).

Um nun diese von G. S. Ohm bereits aufgestellte Regel näher darzulegen, erörtert Helmholz zunächst das Phänomen des s. g. Mittönens, das ganz allgemein bei allen Körpern vorkommt, „welche, wenn sie einmal durch irgend einen Anstoß in Schwingung versetzt worden, von selbst eine längere Reihe von Schwingungen ausführen, ehe sie wieder zur Ruhe kommen." Wenn solche Körper nämlich von jenen schwachen, aber regelmäßig periodischen Stößen getroffen werden, von denen jeder einzelne viel zu schwach ist um eine merkliche Bewegung (Schwingung) des Körpers hervorzubringen, so können dennoch sehr starke und ausgiebige Schwingungen desselben — eben infolge der Periodicität der Stöße — entstehen, sobald die Periode der schwachen Anstöße genau gleich ist der Periode der eigenen Schwingungen des Körpers." Weicht dagegen die Periode der Anstöße ab von der Schwingungsperiode des Körpers, so entsteht trotz der regelmäßigen Widerholung der Anstöße nur eine schwache oder ganz unmerkliche Bewegung. Natürlich werden leichte und wenig widerstandsfähige elastische Körper viel rascher und leichter als massige schwerbewegliche Körper in Mitschwingung versetzt, weil auf sie auch rückwärts die Bewegung der Luft wieder leicht übertragen wird; „sie werden daher auch von solchen hinreichend starken Lufterschütterungen merklich bewegt, welche nicht ganz die gleiche Schwingungsdauer (Periode) haben, wie der eigene Ton dieser Körper." Daraus nun erklärt

Digitized by Google

es sich, daß gespannte Membranen, Saiten einer Violine, eines Klaviers ꝛc., bis zum hörbaren Erklingen in Mitschwingung gerathen, sobald derselbige Ton, auf den sie nach Spannung und Länge gestimmt sind, d. h. ihr Eigenton mit der ihm eignen Schwingungsperiode, stark und lange genug angegeben wird. Bei genauerer Untersuchung zeigt sich aber weiter, daß solche Membranen, Klaviersaiten ꝛc. nicht bloß durch Klänge, deren Tonhöhe ihrem Eigentone gleich ist, zum Mitschwingen gebracht werden, sondern auch durch solche, in welchen ihr Eigenton als Oberton enthalten ist. Ja wenn eine beliebige Menge von Wellensystemen in der Luft sich kreuzen, und wir uns die dadurch entstehende Luftbewegung in eine Summe pendelartiger Schwingungen zerlegt denken, so erfolgt ein Mitschwingen der Membran in entsprechender Form, sobald unter jener Summe pendelartiger Schwingungen ein Glied sich findet, dessen Schwingungsdauer gleich ist der Schwingungsdauer eines der Membrantöne. Noch deutlicher zeigt sich dieß mit Hülfe der von Helmholtz erfundenen „Resonatoren." Bei ihnen wird die Empfindlichkeit dadurch außerordentlich gesteigert, daß die elastische Membran des Resonators gleichzeitig das Trommelfell des Ohrs ist und mit den empfindenden Nervenapparaten desselben in directer Verbindung steht. Bringt man sich einen solchen Resonator in's Ohr, so zeigt sich, daß unter einer beliebigen Menge verschiedener gleichzeitiger Klänge (und selbst Geräusche) derjenige Ton mit auffallender Stärke vor allen andern hervortritt, welcher — die Zerlegung der gesammten Luftbewegung des äußern Raumes in einfache pendelartige Schwingungen vorausgesetzt, — auf einer Pendelschwingung von der Periode des Eigentons des Resonators beruht. Findet sich unter den Ergebnissen der Zerlegung keine solche seinem Eigenton entsprechende Pendelschwingung, so bleibt der Resonator ohne Wirkung: es tritt kein einzelner Ton besonders hervor (S. 60. 67. 72 f. 76 f.)

Sonach ergiebt sich: durch die „mittönenden" elastischen Körper wird eine zusammengesetzte Schallbewegung der Luft in ihre Bestandtheile, in einfache pendelartige Schwingungen, „zer-

Digitized by Google

legt;" darauf beruht eben das Mittönen (Mitſchwingen), das nur eintritt, wenn unter jenen Beſtandtheilen eine Pendelſchwingung von derſelben Schwingungsperiode vorkommt, die dem Eigentone des mittönenden Körpers inhärirt. Dieſelbe Zerlegung vollzieht nun aber das menſchliche Ohr, wenn und indem es die eigenthümliche Klangfarbe eines muſikaliſchen Inſtruments percipirt. Denn die rein „muſikaliſche" Klangfarbe — die den Tönen der verſchiedenen Inſtrumente verbleibt, auch wenn man abſieht von den ſich beimiſchenden Geräuſchen (des Ziſchens, Sauſens, Reibens, Kratzens ꝛc.), die durch die verſchiedene Art der Tonerzeugung hervorgerufen werden, — beruht nicht, wie man gemeint hat, auf den verſchiedenen Schwingungsformen, in welche die Luft durch die Klänge der Inſtrumente verſetzt wird. Wäre dieß der Grund ihrer Verſchiedenheit, ſo müßte die Klangfarbe mit den ſ. g. „Phaſenunterſchieden" der Wellenbewegung der Luft ſich ändern. Das geſchieht aber durchgängig nicht (wie Helmholtz zur Evidenz nachweiſt). Die Verſchiedenheit der muſikaliſchen Klangfarbe hängt vielmehr nur ab von der verſchiedenen Zahl und Stärke der Obertöne (Partialtöne), welche in den Klängen der verſchiedenen Stimmen und Inſtrumente enthalten ſind. Klänge, welche nur von den erſten 6 (harmoniſchen) Obertönen in mäßiger Stärke begleitet ſind, erſcheinen klangvoller, muſikaliſcher als alle andern. Führen ſie nur die ungeradzahligen Obertöne mit ſich, ſo erhält der Klang einen hohlen oder bei einer größern Zahl von Obertönen einen näſelnden Charakter. Er klingt voll (rund), wenn der Grundton an Stärke die Obertöne überwiegt, leer dagegen, wenn er ihnen nicht hinreichend an Stärke überlegen iſt. Er wird rauh oder ſcharf (gellend), wenn die höheren (disharmoniſchen) Obertöne jenſeit des ſechſten ſehr ſtark und deutlich in ihnen mitklingen (S. 84 ff. 180 ff. 193). Dieſe verſchiedenen Obertöne in ihrer verſchiedenen Zahl und Stärke percipirt (unterſcheidet) nun aber das Ohr nur dadurch, daß es den zuſammengeſetzten Klang — deſſen beſondre Farbe eben durch ſeine Zuſammenſetzung aus verſchiedenen Obertönen beſtimmt wird, — ganz ebenſo, wie die „mittö-

Digitized by Google

nenden" Körper, in seine einfachen Bestandtheile, d. h. in die vielen pendelartigen Schwingungen, durch die er gebildet wird, „zerlegt." Dieß weist Helmholz des näheren nach (S. 88 ff.), und gelangt damit zu dem Resultate, daß er als Grund und Princip unsrer Schallempfindungen den Satz aufstellen kann: „Das menschliche Ohr empfindet nur eine pendelartige Schwingung der Luft als einen einfachen Ton, jede andre periodische Luftbewegung zerlegt es in eine Reihe von pendelartigen Schwingungen und diesen entsprechend empfindet es eine Reihe von Tönen" (S. 97 f. 196).

Die so entstehenden Empfindungen sind zwar unmittelbar, ohne unser Zuthun gegeben, — denn durch sie erhält eben die Klangfarbe für unsre Empfindung ihre besondre Bestimmtheit, — aber sie werden nicht eben so unmittelbar auch percipirt; sie verschwinden vielmehr in der Perception des Gesammtklanges (Grundtons), der aus den verschiedenen Obertönen zusammengesetzt ist: in der Perception (für unser Bewußtseyn) bilden sie nur Ein ununterschiedenes Ganzes. Soll daher das Resultat jener Zerlegung, die Zahl und Stärke der verschiedenen Obertöne, auch percipirt werden, so müssen wir unsre volle Aufmerksamkeit auf den gegebenen Klang richten: nur dann ist es möglich, ohne künstliche Hülfsmittel die in ihm enthaltenen Obertöne vom Grundton zu unterscheiden. Helmholtz accentuirt daher mit Recht die bedeutende Rolle, welche bei unsern Sinnesperceptionen überhaupt die Aufmerksamkeit spielt. Er weist darauf hin, daß es nicht nur Gehörs- sondern auch Gesichtsempfindungen giebt, die wir nur percipiren, wenn wir ausdrücklich unsre Aufmerksamkeit auf sie lenken. „Die s. g. fliegenden Mücken (mouches volantes) sind wohl in jedem Auge vorhanden; denn sie sind eben nur Fäserchen, Körnchen, Tröpfchen, die in der Glasfeuchtigkeit des Auges herumschwimmen, ihren Schatten auf die Netzhaut werfen und damit als kleine bewegliche Gebilde im Gesichtsfelde erscheinen." Dennoch „bemerken die meisten Personen sie erst wenn ihre Augen krank werden und sie deshalb anfangen, die subjectiven Symptome aufmerksam zu beobachten." Aehnlich er-

Digitized by Google

geht es den Doppelbildern beim gewöhnlichen Sehen mit zwei Augen. „So oft wir einen Punkt mit beiden Augen fixiren, erscheinen uns alle Gegenstände, die erheblich näher oder ferner als der betrachtete Punkt liegen, doppelt. Bei etwas aufmerksamer Beobachtung bemerken wir dieß leicht. Wir können daraus schließen, daß wir unser ganzes Leben hindurch den bei weitem größten Theil der Außenwelt doppelt gesehen haben; und doch giebt es sehr viele Personen, die das nicht wissen und höchlich erstaunen, wenn man sie darauf aufmerksam macht.“ Also, schließt Helmholz, „müssen wir erst unsrer Aufmerksamkeit einen neuen ungewöhnlichen Zweck setzen, wir müssen anfangen, unsre Empfindungen zu analysiren [ihre Elemente zu unterscheiden], ehe wir das Phänomen auffinden.“ Nur „bei gehörig geschulter Aufmerksamkeit vermag daher das Ohr die Obertöne — obwohl es sie empfunden — einzeln zum Bewußtseyn zu bringen“ (S. 103 f. 197).

Helmholtz knüpft an diese Erörterungen eine „lehrreiche“ Vergleichung zwischen Auge und Ohr. „Wenn dem Auge die schwingende Bewegung tönender Körper sichtbar gemacht wird, z. B. durch das Vibrations-Mikroskop, so ist es im Stande, alle verschiedenen Formen von Schwingungen von einander zu unterscheiden, auch solche welche das Ohr nicht unterscheiden kann. Aber das Auge ist nicht im Stande, unmittelbar die Zerlegung derselben in einfache Schwingungen auszuführen, wie es das Ohr thut. Das Ohr steht also darin zwar hinter dem Auge zurück, daß es nicht, wie letzteres, alle die verschiedenen Schwingungsformen, sondern nur solche unterscheidet, welche, in pendelartige Schwingungen zerlegt, verschiedene Bestandtheile ergeben; aber indem es eben diese Bestandtheile einzeln unterscheidet und empfindet, ist es dem Auge, welches dieß nicht kann, doch wieder überlegen“ (S. 197).

Die höhere Befähigung des Ohres in dieser Beziehung ist nun, wie Helmholtz bemerkt, „eine sehr auffallende Eigenschaft“ des Ohrs. In der ganzen Natur, behauptet er, findet sich für eine solche Zerlegung periodischer Bewegungen nur die eine Ana-

Digitized by Google

logie, welche die oben angeführten Erscheinungen des Mitschwingens (Mittönens) darbieten. Denn heben wir den Dämpfer eines Klaviers und lassen irgend einen Klang kräftig gegen den Resonanzboden wirken, so bringen wir alle die Saiten und nur die Saiten in Mitschwingung, welche den einfachen Tönen (Obertönen) entsprechen, die in dem angegebenen Klange enthalten sind. „Hier tritt also auf rein mechanischem Wege eine ähnliche Trennung der Luftwellen ein wie durch das Ohr, indem die an sich einfache Luftwelle eine gewisse Anzahl von Saiten in Mitschwingung setzt, und indem das Mitschwingen dieser Saiten von demselben Gesetze abhängt, wie die Empfindung der harmonischen Obertöne im Ohr." Diese Analogie leitet dann den genialen Forscher auf die geistreiche Hypothese, aus welcher er physiologisch jene auffallende Befähigung des Ohrs und die außerordentliche Mannichfaltigkeit unsrer Gehörsempfindungen zu erklären versucht. „Könnten wir, bemerkt er, jede Saite eines Klaviers mit einer Nervenfaser so verbinden, daß die Faser erregt würde und empfände, so oft die Saite in Bewegung geriethe, so würde in der That genau so, wie es im Ohre wirklich der Fall ist, jeder Klang der das Instrument trifft, eine Reihe von Empfindungen erregen, genau entsprechend den pendelartigen Schwingungen, in welche die ursprüngliche Luftbewegung zu zerlegen wäre, und somit würde die Existenz jedes einzelnen Obertons genau ebenso wahrgenommen werden, wie es vom Ohre wirklich geschieht. Die Empfindungen verschieden hoher Töne würden unter diesen Umständen verschiedenen Nervenfasern zufallen und daher ganz getrennt und unabhängig von einander zu Stande kommen." Nach den neueren mikroskopischen Entdeckungen über den inneren Bau des Ohrs läßt sich nun aber annehmen, daß wirklich ähnliche Einrichtungen im Ohre getroffen sind. „Es findet sich nämlich das Ende jeder Nervenfaser des Gehörnerven verbunden mit kleinen elastischen Theilen, deren Beschaffenheit die Annahme rechtfertigt, daß sie durch die Schallwellen in Mitschwingung versetzt werden." Denn die Schallschwingungen der im äußern Gehörgange enthaltenen Luft

Digitized by Google

werden durch verschiedene Mittelglieder übertragen auf die Membranen des s. g. Labyrinths (des innersten Theils des Ohrs), namentlich auf die Schneckenmembran. An dieser aber enden die (sehr zahlreichen) zarten Fäserchen des Gehörnerven in besondern wulstig verdickten Stellen, und ihre Endausbreitungen erscheinen verknüpft mit kleinen elastischen Anhängen, den s. g. Hörsteinchen, den Ampullenhärchen und den Cortischen Bögen. Welche von diesen Theilen es sind, die bei den einzelnen Tönen, Klängen, Geräuschen mitschwingen, läßt sich allerdings nicht mit Sicherheit nachweisen. Helmholtz macht es indeß sehr wahrscheinlich, daß die Nervenausbreitungen in den Ampullen und im Vorhofe (wo die Gehörsteinchen liegen) für die Wahrnehmung der Geräusche, die Cortischen Bögen oder Fasern dagegen für die Perception der musikalischen Töne und Klänge dienen. Nur fordert diese Annahme die weitere Hypothese, daß die Cortischen Fasern — gleich den Saiten eines Klaviers — verschieden gestimmt seyen und diese Verschiedenheit ihrer Stimmung einer regelmäßigen Stufenfolge durch die musikalische Scala hindurch entspreche. Unter dieser Voraussetzung würden die c. 3000 Cortischen Fasern im menschlichen Ohre vollkommen ausreichen, um die außerordentlich feinen Unterscheidungen der Tonhöhe, deren das Ohr geübter Musiker fähig ist, zu erklären. Zugleich löst sich das Räthsel jener Zerlegung complicirter Schallwellen in einfache Pendelschwingungen. Denn nunmehr ergiebt sich, daß die Zerlegung nicht vom Ohre selbstthätig vollzogen wird, sondern sich zurückführt auf das Phänomen des Mitschwingens (Mittönens), indem die kleinen elastischen Körperchen im Ohr, zum Mitschwingen gebracht und dadurch die mit ihnen verbundenen einzelnen Nervenfasern erregend, bewirken, daß „die ursprünglich einfache periodische Bewegung der Luft eine Summe von verschiedenen Empfindungen hervorbringt" (S. 196. 205 ff. 218 f.).

Wir können die specielle Begründung, auf die Helmholtz seinen physiologischen Erklärungsversuch der Gehörsempfindungen und ihrer Mannichfaltigkeit stützt, hier nicht in's Einzelne verfolgen, und müssen das Urtheil über die Annehmbarkeit seiner Hy-

Digitized by Google

pothese den Männern vom Fach überlassen. Wir bemerken nur noch, daß sie Helmholtz als eine neue Bestätigung der Lehre Joh. Müller's von den specifischen Sinnesenergieen betrachtet, d. h. als eine Bestätigung des Satzes, „daß der Unterschied der Empfindungen nicht abhängig sey von der Art der äußern Einwirkungen, welche die Empfindung erregen, sondern von den verschiedenen Nervenapparaten, welche sie aufnehmen." Denn wie der Sehnerv auf die verschiedenartigsten Reizungen, durch Licht, Druck, Zerrung, Elektricität, stets nur mit einer Lichtempfindung antwortet, die Tastnerven dagegen immer nur Tast- oder Wärmeempfindungen, nie Licht- oder Gehör- oder Geschmacksempfindungen hervorbringen, wie demgemäß dieselben Sonnenstrahlen vom Auge als Licht, von der Hand als Wärme, dieselben Erschütterungen von der Hand als Schwirren, vom Ohr als Ton empfunden werden, so sind es dieselben Schallwellen, welche das Auge mittelst des Vibrations-Mikroskops als verschiedene Schwingungsformen, das Ohr als verschiedene Klänge percipirt. Schließlich parallelisirt Helmholtz seine Hypothese mit der des Englischen Physiologen Th. Young in Betreff der Mischfarben und Farbenmischung. Wie alle Gesichtserscheinungen, die sich auf die Farben beziehen, „ihre einfache und consequente Erklärung finden," wenn man mit Young annimmt, „daß es im Auge dreierlei Nervenfasern gebe, denen verschiedene Art der Empfindung zukomme, nämlich Rothempfindende, Grünempfindende und Violettempfindende," so erkläre seine Hypothese alle Verschiedenheiten der Qualität des Tones, der Tonhöhe und Klangfarbe, indem sie dieselben ebenfalls auf die Verschiedenheit der empfindenden Nervenfasern zurückführe (S. 220 f.).

Sehen wir davon ab, daß diese Erklärung im Grunde wiederum nichts erklärt, so lange es völlig unerklärlich bleibt, wie die einzelnen Fasern des Gesichts- und resp. Gehörsnerven, obwohl vollkommen gleich und schlechthin ununterscheidbar, dennoch qualitativ so verschiedene Empfindungen „hervorbringen" können, — so ergiebt sich doch aus Helmholtz's Erörterungen wiederum zur Evidenz, daß das Auge und noch mehr das Ohr

Digitized by Google

durch ebenso kunstreiche als zweckmäßige Vorkehrungen darauf angelegt sind, der Seele eine größtmögliche Mannichfaltigkeit von Empfindungen zuzuführen und damit ebenso vielfach verschiedene Perceptionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen zu vermitteln. Es liegt die Frage nahe, warum gerade das Ohr in dieser Beziehung so besonders bevorzugt erscheint? Denn durch Helmholtz's Untersuchungen steht es nun unzweifelhaft fest, daß das menschliche Ohr hinsichtlich der Mannichfaltigkeit seiner Empfindungen und somit in der Perceptionsfähigkeit für die Unterschiede derselben nicht nur dem Auge, sondern noch mehr allen übrigen Sinnen weit überlegen ist. Zur Erhaltung und Entwickelung des Leibes, zur Förderung des leiblichen Wohlseyns bedurfte es einer so großen Mannichfaltigkeit offenbar nicht; dazu hätte die sehr beschränkte Anzahl derjenigen Schallempfindungen genügt, welche eine drohende Gefahr ankündigen oder in ähnlicher Art, wie die einfachen Töne der Thierstimmen, zum leiblichen Verkehr der Exemplare einer Gattung unter einander dienen. Es bleibt mithin nur übrig anzunehmen, daß jene so außergewöhnliche Mannichfaltigkeit den Zweck habe, der *geistigen* Entwickelung des Menschen zu dienen. Und in der That, sollte der Mensch über die Bildungsstufe des Thiers, über ein nur der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse und Triebe gewidmetes Daseyn sich erheben, so war jene besonders reiche Ausstattung des Ohrs, jene Perceptionsfähigkeit für geringfügige Unterschiede des Tons, eine unerläßliche Mitgift. Denn es ist klar, daß die Sprache trotz aller Vollkommenheit der Sprachwerkzeuge unmöglich wäre, wenn wir nicht im Stande wären, die große Menge ihrer feinen und leisen Laute mit der Mannichfaltigkeit ihrer Klangfarben, die sie durch die verschiedenen in ihnen ausgesprochenen Seelenzustände erhalten, leicht und sicher aufzufassen, und trotz der Geschwindigkeit, mit der sie sich folgen und aneinander reihen, von einander zu unterscheiden. Und daß die Sprache die unersetzliche Bedingung und das wirksamste Medium der geistigen Entwickelung zur Höhe wahrhaft menschlicher, intellectueller wie ethischer Bildung ist, bedarf keines Nachweises.

Digitized by Google

Eine zweite Eigenthümlichkeit des menschlichen Ohrs ist die deutliche und sichere Empfindung der Harmonie und Disharmonie zusammenklingender Töne, welche die Grundlage und Bedingung der Kunst der Musik bildet. Wir sprechen zwar auch von einer Harmonie der Farben, der Linien und Conturen, der Größenverhältniße ꝛc. Aber während jedes einigermaßen geübte Ohr mit voller Sicherheit die Consonanz zweier Töne von der Dissonanz zweier andern unterscheidet und es daher allgemein anerkannt ist, daß z. B. die Secunde zu den dissonirenden, die Terz dagegen, die Quinte, die Octave zu den consonirenden Intervallen gehört, herrscht über die rechte Harmonie der Farben, der Linien, der Größenverhältnisse selbst unter Malern, Bildhauern und Baumeistern noch immer Streit und Zwiespalt. Daraus ergiebt sich zur Evidenz, daß das Ohr in dieser Beziehung viel deutlicher empfindet und sicherer urtheilt als das Auge. Von einer Harmonie und Disharmonie zweier Tastempfindungen, Gerüche und Geschmäcke kann gar nicht oder doch nur im metaphorischen Sinne die Rede seyn. Wir werden daher annehmen dürfen, daß der Begriff des Harmonischen im engern Sinne, d. h. der Harmonie nicht als einer beliebigen Zusammenfügung von Gliedern, sondern als einer gefälligen das Gefühl des Angenehmen hervorrufenden Verknüpfung, seinem Ursprunge nach sozusagen eine Conception des Gehörs ist, d. h. ursprünglich eine vom Bewußtseyn aufgefaßte Eigenschaft gewisser Schallempfindungen bezeichnete und später erst aus der Sphäre der Perceptionen des Ohrs auf die des Auges nur übertragen worden ist. Warum nun grade gewisse Combinationen von Tönen und Klängen einen harmonischen, angenehmen, andre dagegen einen disharmonischen, unangenehmen Eindruck auf uns machen, läßt sich weder physiologisch noch psychologisch näher erklären und wird wahrscheinlich für immer unerklärt bleiben. Helmholtz weist zwar im weitern Verlauf seiner Schrift durch eine Anzahl geistreich entworfener und combinirter Experimente nach, daß die Consonanz und Dissonanz der Töne auf der kleineren oder größeren Schnelligkeit der s. g. Schwebungen beruht, indem letztere, je

Digitized by Google

ſchneller und ſchneller ſie werden, deſto mehr allmälig „in die der Diſſonanz eigenthümliche Rauhigkeit übergehen.“ Er fügt zwar hinzu: ſehr ſchnelle Schwebungen ſeyen für den Gehörnerven unangenehm, weil jede intermittirende Bewegung unſre Nervenapparate heftiger angreife als eine gleichmäßig andauernde.“ Er meint ſogar, daß ein pſychologiſches Motiv mitwirken dürfte, „indem wir durch die einzelnen Tonſtöße (Schwebungen) eines diſſonirenden Zuſammenklangs zwar denſelben Eindruck getrennter Tonſtöße, wie bei den langſameren Schwebungen (conſonirender Klänge) erhalten, jedoch ohne ſie noch einzeln als getrennt erkennen und zählen zu können: deßhalb bilden ſie eine wirre Tonmaſſe“, und das Wirre macht uns einen gleich unangenehmen Eindruck wie das Rauhe (a. a. O. S. 341). Allein dieſe Erklärung erklärt inſofern wiederum nichts, als ſie im Grunde doch nur auf die nicht weiter zu erklärende Beſchaffenheit unſerer Nervenapparate, reſp. unſerer Seele ſich ſtützt und beruft: denn nur weil dieſe nun einmal ſo und nicht anders beſchaffen ſind, macht uns das Rauhe und Wirre einen unangenehmen, das Glatte und Klare einen angenehmen Eindruck. Das Bedeutſame iſt allein, daß unſer Nervenſyſtem, unſre empfindende Seele eben ſo beſchaffen iſt, daß ſie harmoniſche und disharmoniſche Gehörempfindungen hat, daß ſie den Unterſchied beider zu percipiren und damit den Begriff der Harmonie zu gewinnen vermag. Denn dieſer Begriff iſt anerkanntermaßen das Hauptmoment in dem höheren Begriffe der Schönheit, der in ſeiner normativen Bedeutung (als Idee) die Baſis und das Entwickelungsmotiv aller Kunſt iſt. Und indem die Empfindungen, wenigſtens im Gebiete des Gehörs, uns unmittelbar, klar und beſtimmt die Perception des Harmoniſchen unter der Form eines angenehmen Gefühls liefern, erſcheint nicht nur die menſchliche Seele, ſondern ſchon das menſchliche Nervenſyſtem ausdrücklich darauf angelegt, den Menſchen zur bewußten Erfaſſung der Idee des Schönen und damit zu künſtleriſchen Schöpfungen zu befähigen, ja ihm zugleich in dem Gefühl des Angenehmen einen unmittelbaren Impuls zur Bethätigung und Entwickelung dieſer

Digitized by Google

Fähigkeit mitzutheilen. Die Musik tritt daher auch in der Geschichte der Menschheit überall zuerst auf, sie ist historisch die erste und älteste Kunst, die primitivste, schon auf den untersten Stufen menschlicher Bildung sich findende Aeußerung des Kunsttriebes. Sie ist es historisch, weil sie es physiologisch und psychologisch ist, weil die Gehörsempfindungen zuerst den Sinn für das Schöne, das Streben nach ästhetisch-angenehmen Gefühlen (Perceptionen) erwecken.

Endlich dürfte wohl auch die Frage, warum gerade im Gebiete der beiden s. g. höheren Sinne, des Gesichts und fast mehr noch des Gehörs, die Aufmerksamkeit eine so große Rolle spielt, eine nähere Erörterung verdienen. Die Thatsache steht fest — und sie ist, dünkt uns, merkwürdig genug —, daß wir viele Dinge, Gesichtserscheinungen wie Töne, Klänge und Geräusche nur percipiren, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf sie richten; ja unsre Sinnesperceptionen scheinen sich sogar zu ändern jenachdem wir ihnen unsre Aufmerksamkeit zuwenden oder sie achtlos aufnehmen; denn ein einfacher Klang ist offenbar ein andrer als ein zusammengesetzter, aus verschiedenen Tönen (Obertönen) bestehender. Der Grund scheint darin zu liegen, daß Auge und Ohr vorzugsweise bestimmt erscheinen, unsrer Erkenntniß der Außenwelt und unserm Verkehr mit ihr (mit Menschen und Dingen) als vornehmste Medien zu dienen. Insbesondre und zunächst sollen wir durch sie — wie durch die Sinne überhaupt — kennen lernen, was uns von den Erscheinungen und Begebenheiten außer uns nützt und resp. schadet, was unser Wohl, unsre Entwickelung und die Bestimmung unsres Daseyns fördert oder benachtheiligt. Nach diesem Gesichtspunkte richten und modificiren sich unsre Interessen, und diese wiederum sind es, die unsre Aufmerksamkeit wecken und leiten. Drängen nun alle die mannichfaltigen Sinneserscheinungen so unwiderstehlich auf uns ein, daß wir sie alle gleichmäßig percipiren müßten, daß wir keine Wahl hätten, welche von ihnen wir uns besonders merken und einprägen wollen, so würde jener Zweck kaum erreichbar seyn, seine Erfüllung wenigstens bedeutend erschwert wer-

Digitized by Google

den. An der Aufmerksamkeit und ihrer Wirkung besitzen wir daher ein Mittel, um jenes Interesse, das wir zunächst und vorzugsweise an der Erkenntniß der Dinge und ihrer Beziehungen zu uns haben, so ungestört als möglich zu befriedigen. Durch sie sind wir befähigt, alles Dasjenige an den mannichfaltigen Sinnesempfindungen aufzufassen, herauszuheben und uns einzuprägen, was vorzugsweise von Wichtigkeit für uns ist, indem sie eben bewirkt einerseits positiv, daß wir das, worauf wir sie richten, besonders klar und deutlich percipiren, andrerseits negativ, daß Vieles, was — eben wegen seiner Vielheit — die Schärfe unsrer einzelnen Perceptionen schwächen, ihre Klarheit beeinträchtigen, unser Bewußtseyn verwirren würde, von selbst hinwegfällt und gar nicht von uns percipirt wird, so bald wir es unbeachtet lassen und unsre Aufmerksamkeit auf Andres concentriren. — Diese Möglichkeit, gewisse Sinnesempfindungen gleichsam zu annulliren, vom Eintritt in's Bewußtseyn abzuhalten, ist für das Gehör insofern von besondrer Wichtigkeit, als wir nicht im Stande sind, unser Ohr in ähnlicher Art, wie das Auge, beliebig zu schließen, es vielmehr offen den Einwirkungen der Außenwelt entgegentragen (wodurch das Hören das Gepräge einer gewissen Passivität erhält). Darum vielleicht die fast noch größere Wichtigkeit, welche die Aufmerksamkeit im Gebiete der Schallempfindungen behauptet.

Entsprechend dem mehr psychischen als physischen Werthe des Gehörs erscheint das Ohr bei den Thieren im Allgemeinen auf einer weit niedrigern Stufe der Entwickelung als beim Menschen. Während fast alle Thiere, bis zu den Insecten hinunter, wohlausgebildete Gesichtsorgane wenn auch von verschiedener Sehkraft besitzen, findet sich die Schnecke, der wichtigste innere Theil des Ohrs, nur bei der höchsten Thierklasse, den Säugethieren, und auch diese vermögen offenbar bei weitem nicht so viel Tonunterschiede zu percipiren als der Mensch; schon den Vögeln fehlt die Schnecke so gut wie gänzlich, bei den niedrigern Thiergeschlechtern findet sich kaum ein Surrogat für sie. — Entsprechend ferner dem feinern Gefühle des menschlichen Ohrs für

Digitized by Google

die Harmonie und Disharmonie der Töne, ruft schon der einzelne Schall, sey er Ton oder Klang oder Geräusch, weit bestimmter und ausdrücklicher das Gefühl des Angenehmen und resp. Unangenehmen hervor als die einzelne Farbe. Die mannichfachen Farben, jede für sich betrachtet, unterscheiden sich in Betreff des gefälligen oder mißfälligen Eindrucks, den sie hinterlassen, kaum von einander; es erscheint mehr wie eine zufällige individuelle Geschmacksrichtung, wenn der Eine diese, ein Andrer jene Farbe vorzieht, und nur die s. g. schmutzigen Farben, d. h. besonders stumpfe, matte, unklare Mischfarben, die an das Aussehen des Schmutzes erinnern, werden ziemlich allgemein verworfen. Ein dumpfer, hohler, gellender, quietschender, kratzender Ton dagegen verletzt jedes Ohr und gilt allgemein für unangenehm. Ueberhaupt sind die Schallempfindungen durchgängig von besonders tiefer, kräftiger, aufregender Wirkung auf die Seele: ein schmerzhaft verzogenes Gesicht, der Ausdruck der Angst, des Schreckens und Entsetzens macht auf den unbetheiligten Zuschauer bei Weitem nicht den Eindruck wie ein Schrei des Schmerzes oder ein Ausruf der Angst und des Erschreckens; ein Schlachtgemälde läßt uns viel kälter als eine Schlachtmusik; auf Kinder, Wilde und Halbwilde üben Klänge eine weit mächtigere Wirkung als Farben und Gesichtserscheinungen. — Damit hängt es wohl zusammen, daß wir im Allgemeinen auch mehr Vertrauen auf unsere Gehörs- als auf unsere Gesichtsperceptionen setzen: wir sind eher geneigt, Ungenauigkeiten, Irrthümer, Illusionen hinsichtlich Dessen, was wir gesehen, einzuräumen; was wir gehört haben, halten wir fester und lassen es uns nicht so leicht wegdisputiren. —

In allen diesen Beziehungen zeigt das Gehör eine gewisse Verwandtschaft mit dem Tastsinne. Ihm steht es auch schon darum näher als das Auge, weil der Gehör- wie der Tastnerv seine Erregungen durch die Einwirkung ponderabler Stoffe empfängt, während das Auge die seinigen den Bewegungen des imponderablen Aethers verdankt. Das Hören — wie das Schmecken und Riechen — läßt sich daher gewissermaßen als

Digitized by Google

eine besondre Abart oder Modification des Tastens fassen; das Sehen widerspricht einer solchen Parallelisirung und tritt insofern den vier übrigen Sinnen contrastirend gegenüber. —

Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik.

Von Prof. Dr. A. F. Pott.

Charakteristiken der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues von H. Steinthal, Privatdoc. (jetzt Prof.) der Allgem. Sprachwissensch. an der Univ. zu Berlin. Zweite Bearbeitung seiner Classification der Sprachen. Berlin, 1860.

Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik. Von Demselben. 1862 u. 63.

In der Philosophie darf ohne Frage eine auf die Sprache bezügliche besondere Disciplin einen Platz für sich verlangen, müßte man gleich gerechten Anstand nehmen, ihr die gesammte Sprachwissenschaft als Ganzes, sogar ohne Ausschluß z. B. von deren physiologisch-physischer, geschichtlicher und philologischer Seite, zu überweisen. Das würde sich schon dem Namen nach beinahe von selbst verstehen, im Fall man etwa eine „Philosophie der Sprache“ auch nur in ähnlicher Weise anzuerkennen Lust hat, wie eine Philosophie des Rechts (Naturrecht), der Natur (Naturphilosophie), der Geschichte, bei Schelling sogar der Mythologie u. s. w. Wäre der Name schon die Sache und Wollen gleichbedeutend mit Vollbringen, so dürfte sich für diese meine Behauptung ein Beleg beibringen lassen z. B. schon durch das Wien 1786 erschienene Werk des Titels: Glossologie oder Philosophie der Sprache. Erster Versuch, über die innere Natur der Sprache von M. Jakob Ludwig Thomas. Da heißt es z. B. im Vorbericht: „Die Sprache [Acc.] scheint die Philosophie allein vergessen zu haben. Zwar sind von Engländern, Franzosen und Deutschen, zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Schriften erschienen, welche das Allgemeine oder die Metaphysik der Sprache (in Analogie mit dieser aristotelischen Benennung bil-

dete dann sogar Jemand das Wort: „Metagrammatik“] zum Gegenstand ihrer Untersuchungen hatten; aber theils haben sie sich mit leeren, nichts nutzenden Spekulationen abgegeben, theils haben sie nicht tief genug eingedrungen, wie davon Hr. Adelung in der Einleitung seines umständlichen Lehrgebäudes der deutschen Sprache weitläuftiger nachzusehen ist. Man hat also noch nie die möglichst-vollkommenste Grammatik, überhaupt noch nie die möglichst-beste Methode im Sprachunterricht gehabt, so emsig man beide auch, besonders in neueren Zeiten, gesucht hat.“ Versteht sich, daß der Mann sich einbildete, seine Vorgänger weit weit übertroffen zu haben und Beides geleistet, womit der vorige Satz schloß. „Wenn demnach die Philosophie sich dieses bisher vernachlässigten Zweiges des menschlichen Wissens nun im Ernst annehmen wollte; so müßte sie das Kapitel in der Psychologie, das von der Sprache handelt, aus derselben aus- und zu einer eigenen Wissenschaft unter dem Titel: Glossologie erheben. — Die Glossologie zerfällt von selbst in 3 Abschnitte: 1) über die innere Natur, 2) über die äußere Darstellung, 3) über die Erlernung der Sprache. — Der Endzweck der Glossologie ist also der edelste und nützlichste, da man der Menschheit ganz gewiß keinen bessern Dienst leisten kann, als das so schwere, so viel Zeit und Kräften [sic] kostende Sprachstudium zu erleichtern.“ Schon diese wenigen Mittheilungen aus dem trivialen, überdies schlecht geschriebenen und, ein paar Lichtblicke abgerechnet, werthlosen Geschreibsel würden genügen zu der Einsicht, es sey aus genanntem Borne nicht viel an Weisheit zu schöpfen. Von wirklicher Philosophie ist in dem Buche nicht die Rede, indem eine Masse neugebackner und fast immer vollkommen überflüssiger Kunstausdrücke und Kategorien der allererbärmlichsten Art unmöglich sich dafür ausgeben können. Man wird aber mehr als genug haben, wenn ich von den schauderhaften Folgen des Sprachstudiums das zu Anfange des II. Abschnittes entworfene Bild — Scherzes halber — hieher setze. „Da die Geisteskräfte verschiedener Anstrengung fähig sind,

Digitized by Google

so muß auch ein Gegenstand der Erkenntniß mehr als der andere sie ermüden, abnutzen, verderben. Wenn man nun die Geschichte und tägliche Erfahrung zu Rathe zieht, so findet sich, daß das Sprachstudium dasjenige ist, welches mehr als jedes andere das wahre Leben des Geistes schwächt und demselben Nahrung und Gedeihen raubt (das wahre Leben des Geistes besteht in voller herzlicher Empfindung, in steter Fröhlichkeit, in Furchtlosigkeit bis zum Heldenmuth, in Vergnügen an reellen Kenntnissen [die Sprachkenntnisse sind also nichts Reelles!], in schneller Empfänglichkeit für die wahre [!] Wissenschaft, für jedes Hohe, Edle, Große u. s. f.); es findet sich, daß es [er hat aber, wie sich weiterhin zeigt, dabei das Sprachstudium einiger Philologen vor Augen] den Menschen zu einem markloſen pedantischen Licht- und Menschenscheuen, nur mit Schall genährten, hochmüthig gebrüsteten, jähzornigen, brüsken Schulidol [Reiske!] modificirt, welches wol die schlimmste Geistesverunstaltung ist, welcher ein Mensch unterliegen kann." Kein allzuschmeichelhafter Spiegel für uns Schächer von Sprachforschern! — Uebrigens, diese Kleinigkeit sey noch bemerkt, läßt Hr. Thomas dahingestellt, ob nicht, indem auf die Sprache von jeher etwas Ueberirdisches Einfluß gehabt zu haben scheine (z. B. richtete sich Moses in Betreff der Schrift nach den zwei von Gott selbst geschriebenen Gesetztafeln), ob nicht bei der Druckerei, als Verderberin der Religion, ein klein wenig der Teufel seine Hand mit im Spiel gehabt haben möge (II. 29).

Um wie vieles mehr aber stellte sich ein Anspruch der Sprachwissenschaft auf Philosophie wie umgekehrt letzterer auf erstere als unzweifelhaft dar, wenn die besonders lebhaft seit dem vorigen Jahrhundert hervorgetretene und bis in das unsere hereinsich breit machende „Allgemeine Grammatik" nur einigermaßen das zu leisten vermag, was ihr so glatt in's Ohr tönender Titel verheißt! Also eine allgemeine Grammatik? Was sollen, was können wir uns dabei vernünftiger Weise denken? Nie doch, und warum nur? hören wir von einem „Allgemeinen

Lexikon", so untrennbar und einander suchende Begriffe auch dem Lernenden Grammatik und Lexikon, d. h. letzteres als Ergänzung von jener, vorkommen. Hierin läge denn wohl stillschweigend das Eingeständniß, daß sich die vielen Hunderte von Sprachen auf Erden zwar aus einem nicht zum voraus berechenbaren Sprach-Stoffe der mannichfaltigsten Art auferbauen, wohl aber die nicht an durchweg einerlei Laut gebundene Form aller Erden-Sprachen bis auf gewisse Punkte hin sich einer solchen Gemeinsamkeit in Wirklichkeit erfreue, ja, mehr noch, mit einer gewissen Nothwendigkeit und unabweislichen Forderung der Vernunft erfreuen müsse, um der für alle menschliche Rede allgemein und ausnahmlos gültigen Gesetze, auch ohne erfahrungsmäßiges Nachsehen in den gegebenen Sprachen selbst, sich bemächtigen zu können, ja am besten sogar ohne jegliche empirische Verunreinigung rein aprioristisch dieselbe aufzusuchen und hinzustellen.

Wer etwa von „Allgemeiner Weltgeschichte", oder von „Allgemeiner Naturgeschichte" spricht: hat damit die Totalität des Umfangs gedachter Wissenschaften vor Augen, und ist, hiebei von dem Sonder-Inhalte, z. B. in Betreff der Geschichte einzelner Staaten, einzelner Richtungen geschichtlicher Entwickelung (in Cultur, Recht, Religion u. dgl.) sowie rücksichtlich der Naturgeschichte von zu detaillirtem Ergehen in allen drei Naturreichen Abstehen zu nehmen, nur in so fern gemeint, als im vorwiegenden Interesse des Allgemeinen und bei der unendlichen Weite des Stoffes auf Mitaufnahme alles zu Vereinzelten und für die Gesammtheit minder Bedeutsamen in der Darstellung mehr oder weniger muß Verzicht geleistet werden. Kaum aber möchte sich Jemand einfallen lassen, ohne daß darum Aufsuchen wahrheitsgemäßer Gesetze auch in den genannten beiden Gebieten brauchte ein bloßes Haschen nach Trugbildern zu seyn, den scheinbar oft sehr willkürlichen Gang der Weltgeschichte und den kunterbunten Stoff der beschreibenden Naturwissenschaft gleichsam vorweg zeichnen und lediglich aus sich herausspinnen zu wollen ohne irgend welche

Digitized by Google

Beihülfe der sich dem Forscher von allen Seiten in Fülle anbietenden Wirklichkeit. Das Allgemeine wäre hier keineswegs, so zu sagen, schon ein Prius — selbst vor dem noch ganz außer Acht gelassenen Besondern, sondern erst der hintennach oder doch höchstens gleichzeitig mit letzterem kommende Abhub von ihm. Und mit der menschlichen Sprache, von der Balbi in seinem Atlas ethnographique nicht weniger als 860 volkliche Varianten, d. h. Sprachen nach der gemeinüblichen, obschon nicht gerade streng wissenschaftlichen Benennungsweise, sodaß Mundarten, wenigstens in dem gewöhnlichen Sinne, nicht darunter einbegriffen sind, namhaft zu machen weiß, — mit der Sprache, frage ich, ist es möglich, daß sich von ihr, aller besondern Gestaltung zum Trotz, ein auf jede Sprache, sey sie nun schon jetzt dem Forscher mit ziemlicher Genüge bekannt oder vielleicht gar erst von der Zukunft uns entgegenzutragen, mit unausweichlicher Gleichmäßigkeit passendes Bild entwerfen ließe? Begreiflich kein naturgetreues und lebenvolles Conterfei von nur einer einzigen Sprache mit Mark und Blut. Eben so wenig, aus möglichst vielen, wenn schon nicht schlechthin allen Sprach-Idiomen durch vergleichende Beobachtung der ihnen gemeinsamen Aehnlichkeiten abgezogenes und unter Zurücktreten aller die Differenz in sich tragenden Sonderzüge abgeblaßteres und ausdrucksloser gewordenes Gesammtbild, das aber immer noch, wenn schon eine abgeschwächte und matte Spiegelung wäre von dem lebendigen Erfahrungsobjecte selbst und von dem in der gesammten Menschheit, jedoch freilich nicht unterschiedlos webenden und schaffenden Sprachgeist. Nein, die meisten Verfasser sogenannter Allgemeiner Grammatiken beanspruchen, unter sehr bestimmter Ablehnung von Rücksichtnahme auf diese oder jene Einzelsprache, das Verdienst, in den allgemeinsten Umrissen einen natürlich jeden Farbenunterschied verschmähenden monochromatischen Schemen lediglich aus eignem Hirn an die Wand hingemalt zu haben, angenommener Maaßen den concreten Sprachen, sie seyen welche sie wollen, ein Prototyp, dem sich keine von ihnen, wie sehr auch weiter hinab differenzirt, zu entziehen vermöchte.

Digitized by Google

„Die Logik (die formale, ariſtoteliſche, welche freilich jetzt, ich weiß nicht ob mit vollem Rechte, um ihren Credit gekommen), iſt für alle Menſchen ſich ewig gleich bleibend, und allgemeingültig nur Eine." Folglich muß, ſo argumentirte man aus jener, vielleicht keineswegs abſolut unangreifbaren Prämiſſe heraus, auch das Werkzeug des Denkens zur Selbſtmanifeſtation des Geiſtes nach außen hin, die Sprache, gleichſam als Widerſchein der Logik, in ihrer generellſten Haltung gleich angethan ſeyn in allen, übrigens noch ſo mannichfaltigen Sonderſprachen als bloß verſchiedenen Erſcheinungsformen der in ſich und ideell Einen und einartigen Sprache. Denkform und Sprachform (letztere mindeſtens in ihren Grundzügen) decken einander, war die Meinung, und faſt geberdete man ſich zuweilen ſo, als habe jene ſich nicht allzubeſcheiden „allgemein" nennende Grammatik einen Boden unter den Füßen, auf welchem ſich eben ſo ſicheren Schrittes fortſtapfen laſſe wie in der Mathematik. So z. B. unterſcheidet Georg Reinbeck in ſeinem, hauptſächlich auf A. F. Bernhardi's ganz vorzügliche „Sprachlehre" (Berl. 1801—3) gegründeten „Handbuch der Sprachwiſſenſchaft" 3 Bde. 1819—24 nach dem Muſter der eben erwähnten Mathematik zwiſchen der „reinen allgemeinen Sprachlehre" und „angewandten." „Jene", heißt es in der Vorrede zu Bd. I, „betrachtet die Sprache als Bezeichnungs- und Darſtellungsmittel der menſchlichen Vorſtellungen [die als ſolche, bemerke ich, nichts weniger als fix und einheitlich wahr ſind] durch artikulirte Laute überhaupt, und zwar bloß als Verſtändigungsmittel, und entwickelt die Grundſätze der Sprache als ſolcher (die jeder beſondern Sprache zum Grunde liegen müſſen) aus der Idee der Sprache; die angewandte allgemeine Sprachlehre betrachtet die Sprache überhaupt in ihrer ſpeciellen Anwendung auf Darſtellung der Einbildungskraft und auf Darſtellung des Verſtandes [d. h. doch wohl: im ſubj. Genitiv] und entwickelt daraus für jede Darſtellung die Formen, welche in der Sprache als ſolcher nothwendig [!] vorhanden ſeyn müſſen. (Die „angewandte allg. Sprache" in Bd. I, zweite

Abth., woran dann weiter in den nachfolgenden Bdn. die Rhetorik und die Poetik in ihrem Zusammenhange mit der Aesthetik, endlich die Gesch. der Dichtkunst und ihre Lit. sammt poet. Beispielsammlung sich lehnen). Der Verf. des für die höheren Classen der Gymnasien bestimmten Handbuchs erklärt sich bei aller Anerkennung von Joh. Sev. Vater's Lehrb. der allg. Gramm., besonders für höhere Schulklassen mit Vergleichung alter und neuer Sprachen (Halle, 1805), doch gegen dessen Brauchbarkeit für den Unterricht. Denn: „nach meiner Ansicht ist mit ein Vortheil, den der Vortrag der allgemeinen Sprachlehre auf Schulen gewährt, daß er eine praktische Logik giebt, und also auf den künftigen abstracteren Vortrag der eigentlichen [!] Logik zweckmäßig vorbereitet. Um dieß zu leisten, muß die Sprache nicht als entstanden, sondern als entstehend dem jugendlichen Geiste entwickelt und gezeigt werden, in welchem unmittelbaren innigen Zusammenhange die Sprachgesetze mit den Denkgesetzen stehen. Das System der Sprache muß klar dargelegt werden, so daß der jugendliche Geist es sich selbst aufbauen kann. Eine gelegentliche Hinweisung, wie nun in den wirklichen Sprachen dieses System sich darstellt, wird allerdings von wesentlichem Nutzen, ja oft zur Verständlichkeit durchaus unentbehrlich seyn; nur darf dadurch nicht die Aufmerksamkeit von der Entwickelung des Sprachsystems selbst abgeleitet werden und die Vergleichung der Sprachen als Hauptsache erscheinen, wie dieß in dem angeführten Lehrbuche mir der Fall zu seyn scheint." Die Zeiten haben sich geändert. Von „Allgemeiner Grammatik" dürfte gegenwärtig, mindestens in Deutschlands Gelehrtenschulen, wohl kaum mehr die Rede seyn. Immer noch eher in jenem Kreise von Sprachvergleichung, dem sonst augenblicklich eine wissenschaftliche Sorgfalt zugewendet ist, die von Tage zu Tage mehr heranreifende Früchte zu zeitigen verspricht. Wie aber Einführung der Allgemeinen Grammatik in die Schulen ehemals von noch anderen sehr angesehenen Männern für äußerst nutzbringend und den Unterricht in besondern Sprachen erleichternd gehalten worden, mag hier noch mit dem Beispiele

Digitized by Google

des großen Arabisten Sylvestre de Sacy belegt werden. Derselbe schrieb: Principes de grammaire générale, mis à la portée des enfans et propres à servir d'introduction à l'étude de toutes [!] les langues. Par. an VII. 8. (sogar in 7. Aufl. 1840, was noch nicht die letzte seyn mag), und vorerwähnter Vater lieferte Halle, 1804 eine Uebersetzung in's Deutsche von dem Buche nach dessen zweiter Auflage.

Sprechen und Denken hatte man sich gewöhnt fast als identisch (beides: λόγος) zu betrachten. Darf man sich daher wundern z. B. über ein Buch des Titels: Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten [!] Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachlehre, entworfen von Joh. Werner Meiner, der Schule zu Langensalza Rector. Leipz. 1781? Oder über das eines Franzosen: D. Thiebault, Gramm. philosophique, ou la métaphysique, la logique et la grammaire reunies en un seul corps de doctrine (viel Holz auf Einen Kegelschub!), Par. 1802. 2 Voll. 8.?

Wie aber erst, wenn gemäß dem Titel eines 1811 (ohne Angabe von Druckort und Verf.) veröffentlichten Buches: Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre, an die Seite der allgemeinen Sprachlehre sich auch eine „nothwendige" drängt? Die ließe sich doch wohl unter keinerlei Umständen aus der Philosophie herauscomplimentiren. Wollen sehen. In dem spaßhaften Buche handelt es sich, wenn nicht um das oft in Anregung gebrachte Project einer Pasilalie oder Allsprache (nicht zu verwechseln mit der Pasigraphie, vgl. S. 19, und mit den sehr nützlichen und auch theilweise ausführbaren Bemühungen um ein Allgemeines Alphabet) *), doch um nichts Geringeres als um Schöpfung einer von der nur zu großen Willkür, welche den bisherigen Menschensprachen anhaftet, möglichst befreiten (und demnach nun gleichsam göttlich

*) Z. B. von Lepsius, Max Müller, Haldeman (Analytic Orthography: an Investigation of the sounds of the voice, and their alphabetic notation; including the mechanism of speech, and its bearing upon Etymology. Philadelphia, 1860 4.) u. a.

Digitized by Google

gewordenen?) eignen Neu-Sprache des Verfassers, wenigstens (S. 18) mit Bezug auf „richtige Mittheilung der Gedanken und Verständlichkeit", wie er versichert. „So viel ist wohl gewiß (S. VII.), daß die nothwendige Sprachlehre schlechterdings nicht von den würklichen Sprachen abstrahirt, oder daraus zusammengetragen werden könne, weil sie alle Sprachen richten und sichten soll. Sie kann also von keiner schon vorhandenen Sprache Notiz nehmen, sondern muß sich so verhalten, als wenn noch überall keine Sprache existirte, und erst eine richtige Bezeichnung der Vorstellungen von neuem zum [zu] Stande gebracht werden sollte. Solchem nach finden gegen die hier aufgestellte Theorie keine aus würklichen Sprachen hergenommene Einwendungen Statt, wohl aber solche, die aus der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens erweislich sind." Daß unter letzterer aber hauptsächlich „die Kantische Entwickelung der logischen Functionen (Kategorien) und der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit)" verstanden wird, erhellet aus S. VI. X. Exempla docent. Also ein paar Pröbchen von der neuen Weisheit. „Die willkürliche Sprachlehre vieler Sprachen befasset die beiden Glieder des Urtheils: Copula und Prädicat [oft ja überdies sogar den generellen Ausdruck des Subjects oder die — Person S. 27] in Einem Redetheil, Verbum genannt. Die nothwendige [si Diis placet!] trennet diese Glieder, wie sie im Denken getrennet sind, und macht aus jedem einen besonderen Redetheil." [Der sprachliche Ausdruck der satzbildenden Copula ist ein überaus mannichfaltiger und nichts weniger als immer ein sog. Verbum Subst.; vielmehr öfters ein zwischengestelltes Pronomen; in wieder anderen Sprachen die Stellung des Prädicates als verschieden davon, wenn das Attribut ein bloßes Epitheton vorstellt u. dgl. S. Steinthal, de Pron. relativo]. — „Viele Sprachlehren [zunächst doch wohl: die Sprachen?] flectiren die Redetheile: Adj. und Verbum, besonders auch durch den Numerus, da doch bei denselben, als Prädicaten, keine Zahlgröße gedacht werden kann. Hier ist also etwas ausgedrückt, was gar nicht gedacht ist [ohe!], und die nothwendige

Digitized by Google

Sprachlehre muß diesen Numerus [doch wohl nur: für den vorliegenden Fall] weglassen." Wie klug die nothwendige Sprachlehre ist und doch nebenbei wie kurzsichtig, ja albern! Es giebt viele Sprachen, die (und ich sollte richtiger sagen: weitaus die meisten) beim Adj. keinerlei Abwandlung dulden, und zwar nicht bloß nicht nach Numerus, sondern ebensowenig nach Geschlecht und Casus. Nicht wahr? das klingt äußerst verstandesmäßig, und begründet gleichwohl einen sehr wesentlichen Mangel in einer Sprache, indem ohne solche auf Enthaltenseyn des Attributs im (übrigens auch mit nichten in allen Sprachen nach jener dreifachen Rücksicht abgebeugten) Substantiv hinzielende Gleichartigkeit die so höchst nöthige Zubehörigkeit beider, wenn auch nicht unmöglich gemacht, doch ungemein erschwert wird. Siehe meinen Art. Geschlecht in Brockhaus' Encykl. S. 397. und desgleichen Roth, Grundriß der reinen allgem. Sprachlehre (ebenfalls: zum Gebrauche für Akademien und obere Gymnasialclassen) 1815. §. LXXIX: „Jedes Merkmal ist Theilvorstellung von der Vorstellung der Substanz und, als entsprungen aus dieser, zu derselben gehörig. Diese Zugehörigkeit des Merkmales zu seiner Substanz durch Sprache symbolisch [!] dargestellt begründet für das Adjectiv Inhärenz- oder Conkretions-Merkmale. Denn abgesehen von dieser Beziehung auf das durch das Substantiv Bezeichnete läßt sich das durch das Adj. Dargestellte nur darstellen als Eins und zugleich als Verhältniß- und Geschlechtlos." „Nothwendig" ist nun freilich jene dreifache Abwandlung des Adj. keineswegs. Als ob nicht aber die Bezogenheit des Adj. auf das Subst., die syntaktisch immer mit „gedacht" werden muß, die höchst willkommene Bezeichnung erhielte durch die nach dem Substantiv in seinen flexivischen Unterscheidungen sich richtende und gleichsam davon den (z. B. je nach zwei- oder dreifachem Geschlecht der Substantive im Allgemeinen auch mehrformigen) Schatten werfende grammatische Abbeugung an Stelle einer starren und öden Einerleiheit ohne Charakter, wie etwa im Englischen! Und welch ein plumper Sinn, der als dummes

Digitized by Google

Ei ſich erhebt über die (in den Sprachen verborgene und individuelle Afterweisheit ſo oft beſchämende) Weisheit der Henne, und, ſich nach Hahnenmanier auffſpreizend, ſogar reformatoriſch wegwiſchen will eine der größten Schönheiten namentlich in den beiden vollkommenſten Sprachſtämmen, dem Indogermaniſchen und Semitiſchen! — Eine andere, nicht etwa oxymore, ſondern einfache Dummheit S. 43. „Er kommt vor dem Manne, müßte heißen: Er kommt vor den Mann [das wäre ja räumlich: dem Manne voraus], Caſus paſſiv [Acc. zufolge S. 43]. Er kommt nach dem Manne müßte heißen: Er kommt nach der Mann, Caſus activ [Nomin.].“ Und aus welchem nichtigen Grunde? „weil nämlich die vorhergehende Zeit der Urſache, die nachfolgende der Wirkung analog iſt.“ Ein Nominativ je abhängig von der Präp.? — Aberwitz. Der Nominativ, falls noch wirklich als Nominativ gefühlt (und nicht etwa, wie oft in den romaniſchen Sprachen zum bloßen, jedoch numeral unterſchiedenen Thema herabgeſunken), kann eben als unabhängig gedachter Caſus unter ſolches Joch ſeinen Nacken nie beugen.

Es möchten jedoch die allgemeine und die ſog. nothwendige Grammatik, trotz zeitweiligen Ausſehens als feindlicher Brüder, doch beim Lichte beſchaut mehr und engere Berührungspunkte mit einander gemein haben, als man Anfangs erkennt. Wie der Verf. der Vorſchläge, ich weiß nicht ob darum, weil er einmal von Leibnitzen's ars characteristica gehört hat, ſeine über jedwede Einzelſprache hinausgreifende Conſtruirung einer wenigſtens rückſichtlich aller Allgemeinheiten in algebraiſcher Manier (S. 10. 14. 16. 64.) mittelſt Buchſtaben und Buchſtaben-Complexen operirende Sprache verſucht, wollen wir nur an zwei Beiſpielen zeigen, und dürften damit wohl Jedem die Ueberzeugung beibringen, daß eine „nothwendige“ Sprachlehre (aller gegentheiliger Verſicherung zum Trotze eigentlich bloß allgemeine Schrift) von ſolcher Beſchaffenheit, wo nicht überflüſſig, doch äußerſt unpraktiſch ſey. Da ſoll alſo z. B. S. 112. unſerer jetzigen Zahlenſchrift mit Stellenwerth (ſ. hierüber Al. v. Humboldt's ausgezeichnete Abhandl. in Crelle's Journ. f. Mathem.

Bd. IV.), welcher der Ruhm, eine, weil durchweg angemeſſene und folgerichtige, um deßwillen ſchlechthin vollendete Bezeichnung zu ſeyn, mit Recht zugeſtanden wird, auch ein ebenſo vollendeter Ausdruck zur Seite geſtellt werden für das — Ohr! — Die 10 Ziffern bezeichnet der Verf. durch 10 Conſonanten mit beigefügtem ẽ: 1 lẽ, 2 nẽ, 3 rẽ, 4 sẽ, 5 tẽ, 6 mẽ, 7 fẽ, 8 pẽ, 9 gẽ, 0 kẽ (wie man ſieht, nichts weniger als nothwendig, ſondern rein willkürlich). Die höheren Einheiten von 10 aufwärts aber kommen (dies nicht ohne Scharfſinn) derart zu Stande, daß hinter den Vocal von obigen Ziffern jedesmal derjenige Conſonant geſetzt wird, welcher den verlangten Stellenwerth der erſten Zahl zu bezeichnen vermöge ſeiner numeralen Geltung befähigt worden. So iſt 10 lẽl, indem das zweite l die Entfernung der 1 um eine Stelle nach links vom Ende angiebt; desgleichen 300 rẽn; 70000 fẽs (7 mit 4 Nullen) u. ſ. f. Im Fall aber ſtatt der Nullen die Stellen mit andern Ziffern beſetzt ſind, werden letztere, jede beſonders, ausgeſprochen, ohne daß es der ſchon in der Schreibung mit enthaltenen Nullen bedürfte. Z. B. 43 sẽl (40) rẽ (3); 405 sẽn (400) tẽ (5). — Ferner werden zufolge S. 64 die Redetheile durch einen Vocal als Anfangsbuchſtaben charakteriſirt. Nämlich: i Pron.; e Subſt.; á Adj.; a Adv.; o Verb.; u Part.; à Cop.; ò Präp.; ù Conj. Und demgemäß würde ein verſchiedener Vocal, z. B. vor Baum, arbor geſtellt, verſchiedene Derivata erzeugen, als ebaum (arbor); ábaum (arboreus); obaum (arboresco). Getraut man ſich, dies und noch vieles Andere von gleichem Caliber ſtets ſicher und ohne alle Verwirrung in getreuem Gedächtniß feſthalten zu können? Umgedreht z. B., alſo hinten, mit Querſtrichlein, werden die Vocale zur Unterſcheidung der Caſus verwendet. S. 123. — Alle Kategorieen und Anſchauungsformen aber, wie ſie Kant entwickelt, nebſt den ihnen untergeordneten Beſtimmungen erhalten gleichfalls ihre ſprachliche Bezeichnung mittelſt Buchſtaben. Die Kategorien der Quantität haben l S. 65, die der Qualität S. 69 n, der Relation S. 74 r (ſowie darunter, man ſieht freilich nicht, mit welchem Rechte als „praktiſche Be-

Digitized by Google

ſtimmung der Relation" einbegriffen für den Willen (S. 81), und der Modalität S. 89 s an ihrer Spitze als allgemeines Charakteriſticum, indem jedesmal ein nachfolgender Vokal die ſpezialiſirende Differenz und Beſonderung enthält. Hiebei müßte man es jedoch als Herausfallen aus der Folgerichtigkeit tadeln, daß, indem ſonſt die Kategorien zu ihrem Charakteriſticum eine der liquidae zugewieſen bekommen, die Modalität ausnahmsweiſe und zwar grundlos, wie mich bedünken will, vielmehr den Ziſchlaut für ſich in Beſchlag nimmt, während ſie der Bezeichnung von Perſon S. 89 das noch übrige m überläßt. Oder irren wir uns, da S. 88 die grammatiſche Perſon als „Beziehung der Relation auf das Bewußtſeyn" unmittelbar hinter der Modalität abgehandelt wird? — Für die Anſchauungsformen Zeit und Raum finden ſich die Labialen f und p aufgeſpart, und kommen demnach auch z. B. die Tempora S. 134 durch Sylben zu Stande, welche f in ſich ſchließen. — Von S. 95 ab bis 110 beſchenkt uns der Autor ſogar des Weiteren mit einem ordentlichen kleinen Lexikon, überſchrieben: „Zuſammenſetzung der reinen Vorſtellungen nach der Ordnung der Buchſtaben." Da bezeichnen alſo unter Anderm *fna* erfüllte Zeit, Gegenſtand in der Zeit; und analog *pna* erfüllter Raum, Gegenſtand im Raum, weil na unter den Kategorien der Qualität die Realität zu bezeichnen die Verpflichtung übernommen hat. Mit ſeinem Gegenfüßler no (Mangel, verneinter Gegenſtand) verbunden hingegen bedeutet *fno* leere Zeit, *pno* leerer Raum; und mit accentuirtem nò (lno) Grenze, Verſchwinden der Größe (als „Qualität der Quantität" S. 70): fnò Zeitgrenze; pinò Grenze der Ausdehnung (letzteres pi S. 92). Po (Richtung wohin, versus S. 93) mit der unbeſtimmten Perſon m S. 89, alſo pom, giebt: irgendwohin; allein, vor mi, ich, gefügt: pomi (zu mir). Pom-nù, irgendwoher, erklärt ſich daraus, daß nù S. 71 Entgegenſetzung ausdrückt, wobei nur zu fragen wäre, ob nicht eben ſo gut Woher ein Wohin zur gegenſätzlichen Vorausſetzung habe? — Nachgeſtelltes -fà beſagt: vergangen, pract., perf.; -fò gegenwärtig, praes.;

-fù künftig, fut.; -fàfá (mit fá zugleich ſeyn, auch), zugleich vergangen, mit anderen Begebenheiten [gleichzeitig], Imperf., aber fàfi vergangen und noch fortdauernd, Imperf. U. dgl. m.

Anders als bei der Form, wird auf Bezeichnung des eigentlich materialen Stoffes der Sprache, namentlich in Betreff der Gegenſtände ſinnlicher Wahrnehmung, weil deren Merkmale unzählig ſeyen, zufolge S. IX. verzichtet; und ſähe man ſich für ſie alſo dennoch zu Herübernahme der Bezeichnung aus wirklichen Sprachen genöthigt. S. 139. Alſo z. B. „den Entwäſſerungen" wird in der nothwendigen Sprachlehre ſo bezeichnet: e waſſer no-lo-rò-ù, indem e vorn den Redetheil, ù hinten den Caſus angiebt. No aber als Mangel bezeichnen ſollend, wäre der Ausdruck für das privative deutſche ent, lo für die Vielheit und rò für das Leiden (Wirkung). — In den Proben von Ueberſetzung aus Deutſch, Franzöſiſch und Latein in die „nothwendige" Sprache finde ich als kürzeſten Satz den aus Gellert's Hans Nord: „Nun läuft das Blatt durch alle Gaſſen", und ſetze ich ihn deßhalb hieher. Es nimmt dieſer ſich in der neuen Geſtalt ſo aus: ùfò e blatt-a-me àra-so o laufen òpefepu e gaſſe-lu. D. h. ù = Conjunction; fò, gegenw. Zeit. E = Subſt.; -me Art. (S. 132); das -a davor „Caſus ſubſtantiv" (Nomin.) S. 123. Für àra-so hat der Verf. S. 148 die Erklärung: à Anfangsbuchſtabe der Copula; ra Inhalt der Cop. ſeyn; -so Modus Indic. O = Verbum. *Pefepu* zwiſchen, durch, Oerter, bewegt S. 108, mit ò davor, damit man wiſſe, es handle ſich um eine Präp. Das lu hinter egaſſe endlich als Zeichen der Allheit S. 66.

Was in aller Welt aber gab nun den Gedanken zu dieſer, man muß bekennen, im Allgemeinen ſinnreichen lingua fictitia dem Verf. ein, da er nicht etwa eine Geheimſprache (z. B. nach Weiſe des Rotwälſch) ſich auszudenken vorhatte, noch auch, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach S. 140, einen „Vorſchlag zu einer einzuführenden gangbaren Sprache", womöglich ganz unbegrenzt allgemeinen Verſtändniſſes, zu machen geſonnen war, die alſo z. B. an Stelle von Sprachen mit über nationalem

Digitized by Google

Verständniß, wie etwa Latein, Französisch, Englisch sich zu setzen hätte. Sein Vorschlag sollte nur zeigen: „die Anwendung der Sprachlehre und die den Vorstellungen gleichförmigen Ausdrücke und zugleich, daß die aufgestellten nothwendigen Formen in den verschiedenen Sprachen würklich [stets und immer, d. h. thatsächlich und nicht öfters bloß der Idee nach?] vorhanden, und wie, richtig oder unrichtig, sie darin angewandt und behandelt sind." Das letztere wohl eigentlich nicht, indem ja Rücksichtnahme auf gegebene Sprachen geradezu abgelehnt wird. Höchstens mittelbar, wenn man dieselben mit der, in der sog. „nothwendigen" Sprachlehre hingestellten Idee der Sprache vergleichend zusammenbrächte und gleichsam an letzterer kritisch mäße und prüfte. Mithin, was wir bereits an einem früheren Orte andeuteten, läuft das Streben unsers Autors mit den Versn. Allgemeiner Grammatik, aller sonstigen Verschiedenheit ungeachtet, in dem einen Punkte zusammen, daß beide glauben, von dem menschlichen Vorstellungsvermögen aus auf die allgemeinen Lineamente der Sprache, als vermeintlichen Abbildes der feststehenden einen Logik, zurückschließen und letztere aus ersterer a priori construiren zu können. Nur ging die sog. „nothwendige" Sprachlehre über die „allgemeine" gewissermaßen noch einen Schritt und zwar insofern hinaus, als sie selbst Hand an's Werk legte, uns gleichsam ein Musterbild von Sprache vor Augen zu stellen aus eigner Fabrik.

Also vielleicht, so erwähnten wir auch schon einmal, unter Erinnerung an ein ähnliches, indeß nichtsdestoweniger seinem Streben nach davon himmelweit verschiedenes Project von Leibnitz. In dessen Opp. philos. ed. Erdmann Vol. I. findet man, was der vielseitige Denker und Gelehrte in der eben genannten Rücksicht wollte, in mehreren Abhandlungen zerstreut vor, obschon zu einer mehr als äußerst fragmentarischen Ausführung der großartige Gedanke leider nie gelangte *). Leibnitz nämlich kam es, wie

*) Im J. 1811 ward in Kopenhagen eine Preisaufgabe gestellt über die Allg. charakteristische Sprache nach Leibnitzen's Idee.

z. B. in dem: Hist. et commendatio linguae characteristicae quae simul sit ars inveniendi et judicandi l. c. p. 162 überschriebenen Aufsatze des Näheren zu lesen ist, keineswegs auf eine, wie er selbst bemerkt, schon von Anderen ausgesonnene „lingua quaedam seu Characteristica universalis, qua notiones atque res omnes pulchre ordinantur et cujus auxilio diversae nationes animi sensa et quae scripsit alter in sua quisque lingua legere queat" an (s. ihn selbst schon in der Schrift: De Arte combinatoria a. a. O. S. 27), sondern auf eine ars complicatoria scientiarum seu Logica inventiva, die sich einen unendlich höheren Zweck, d. h. einen heuristischen, nicht bloß semeiotischen, setzt. Id est cujus notae et characteres praestarent idem quod notae arithmeticae *) in numeris et algebraicae in magnitudinibus abstracte sumtis. — Auf eine weitere Hervorhebung des Unterschiedes zwischen den beiderlei Bestrebungen, Leibnitzen's und des unbekannten Verf. der Vorschläge einer nothwendigen Sprachlehre, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Das Beigebrachte genügt. — Eine Liste von älteren Werken über Pasigraphie, zu denen indessen unser Jahrhundert nicht wenige, aber bis jetzt praktisch noch immer hinfällig gebliebene Versuche neu hinzugebracht hat, mag nachsehen, wem an Kenntnißnahme von derlei Curiositäten liegt, hinter Vater's Vers. einer Allg. Sprachlehre, Halle, 1801, S. 287, wo ihr die Lit. auch der „Allgemeinen Sprachlehre" voraus geht, u. dess. Pasigr. u. Antipasigr. 1799.

S. J. G. H. Feder's (eine Zeit lang Bibl. in Hannover) Leben. Leipzig, 1825. S. 317.

*) Wieder etwas völlig Anderes ist: „Die Arithmetik der Sprache, oder: Der Redner durch sich selbst. Psychologisch-rhetorisches Lehrgebäude von M. Langenschwarz", Leipz., 1834, in welchem „der Menschheit gewidmeten" und „ein ganz neues Gebiet der rhetorischen [?!] Philosophie [Philosophie der Rhetorik?] eröffnenden" Werke den Theilnehmern eine förmliche „geistige Arithmetik" vorgelegt wird, wobei der Verf. sich zum Voraus jedweden Verdacht des Materialismus verbittet, „wenn er gleich dem durch die Sprache sich verlautbarenden Denkvermögen eine Reihung (Addition), Trennung (Subtr.), Mehrung (Multipl.) und Fügung (Division) der Gedanken zum Grunde legt." S. X. Also mehr bildlich gemeint.

Digitized by Google

Aus des Ungarn Georg Kalmár Praecepta Grammatica atque specimina linguae philosophicae sive universalis ad omne vitae genus accomadatae Berl. 1772 z. B. wird man wohl mit der einen Anführung genug haben, daß Lat. u bald uter, bald alteruter, uterque oder neuter bedeutet, je nachdem an seinen Spitzen entweder eine einmalige (vorn oder weiter nach rechts), oder zweimalige, oder keinmalige Verstümmelung vorgenommen wird (p. 4). Und in ähnlichem Style vieles Andere. — Desgleichen Moses Paić, Pasigraphie mittelst arabischer Zahlzeichen. Semlin, 1859. Der Verf. meint z. B., habe 2439 „der Mensch" zu bezeichnen, dann wäre seine Declination folgende:

N.	2439 der Mensch	N. Plur.	2439 — 0
G.	" —2	G.	2439 — 02
D.	" —3	u. s. w.	
A.	" —4		
Voc.	" —5		
Instr.	" —6		
Loc.	" —7.		

Das Verbum anlangend, bekäme die thätige Form zu seiner Bezeichnung 100; die leidende 400; die rückbezügliche 800, und: Ich liebe, sähe im Präs. Act. so aus:

101 — 3129 ich liebe; aber 401 — 3129: Ich bin geliebt u. s. w.
102 — " du liebst
103 — " er liebt
104 — " wir lieben u. s. w.

Merkwürdig, allein der oft den Verkehr erschwerenden Vielsprachigkeit in den Donauländern wegen erklärlich, daß gerade von dort der Projecte zu einer Allschrift, wie oft verunglückt, immer vom Frischen wieder auftauchen. So denn auch: Steph. Ivichievich, Pangraphie oder Universalschrift. Eine neue für alle Welt verständliche und brauchbare Kunst. Wien, 1848. 4°. Von Demselben: Pangrafia ovvero scrittura universale. Arte nuova cosmopolitica. Auch in Wien. — — Indeß noch jüngst auch: Pasilogie oder die Weltsprache (2. Ausg. Bresl. 1859) von Dr. Lichtenstein. Nicht zu reden von der

Gavlensographie und Gavlensofonie durch Heinr. v. der Gabelentz, den Unkundige zu verwechseln sich hüten müssen mit dem berühmten Sprachforscher Hans Conon, welcher denselben Familiennamen trägt. — Die „Pasigraphie oder Anfangsgründe der neuen Kunst-Wissenschaft in einer Sprache alles so zu schreiben und zu drucken, daß es in jeder andern ohne Uebersetzung gelesen und verstanden werden kann. Erfunden und verfasset von J*** von M***, ehemaligen Infanterie-Major in Deutschland" zu Paris 1797, 4. vermeinte den Leibnitzischen Gedanken, mit dem sie übrigens in Wahrheit blutwenig gemein hat, zufolge Th. I. S. 74. ganz eigentlich verwirklicht zu haben. Diese Pasigraphie hat nach S. 2. zu ihren Elementen 1) zwölf besondere Buchstaben (Charaktere), unter denen mit Ausnahme von 1. 2. und 11. 12. die übrigen je zwei und zwei die Umdrehung (z. B. 5. (,8.); 6. ϵ,7. ɔ) von einander abgeben. 2) zwölf allgemeine Regeln, die auf alle Sprachen und alle Mundarten anwendbar, und gar keiner Ausnahme unterworfen sind. 3) Endlich die in Europa gebräuchlichen Accente und Puncte. Es soll aber diese Pasigraphie (um den Laut der je nach den Sprachen verschiedenen sprachlichen Bezeichnung unbekümmert) die Begriffe ausdrücken, ohne sie zu übersetzen (also ähnlich den Zahlziffern und der Chinesischen Ideen- oder Wortschrift); jedoch nicht bloß als gleichsam ungeformten lexikalen Stoff, sondern auch mit der grammatischen Umwandlung. Das Schlimme hierbei ist nur, daß die dreierlei Wörter der Pasigraphie, ihrem Hauptheile (Wortkörper) nach, bestehend aus 3, 4 oder 5 Buchstaben (S. 4), zwar einer pasigraphischen Ordnung folgen, im Grunde indeß einer „Classification, die bloß nach dem gemeinen Menschensinn und von einem durch Analogie aufgeklärten Verstande entworfen ist", so daß jene beziehungsweise aus einem Verzeichnisse, das 12 Columnen enthält, und aus einem kleinen und einem großen Namengeber (jener von 12 Rahmen, dieser von 12 Classen) zusammenzulesen sind, welche im zweiten Theile (nur der vielumfassende große Namengeber bloß fragmentarisch) enthalten, gewisserma-

Digitized by Google

ßen ein Lexikon abgeben, welches jedoch für jeden Pasigraphisten vermöge seines verschiedenen Ausgangspunktes müßte ebensogut in einer andern Sprache (etwa seiner Muttersprache) als die unter 12 Regeln (übrigens mit vielen Erläuterungen) gebrachte gleichsam grammatikale Gebrauchsanweisung abgefaßt seyn. Das „Verzeichniß" enthält die Wörter, „die zur Verknüpfung oder Ergänzung der übrigen Redetheile dienen." Nämlich: Interjectionen, Pronomina, Conjunctionen, Präpositionen, Adverbia, kurz mehr die formalen Wörter, unter freilich zum Theil sonderbaren und wie die Faust auf's Auge passenden Ueberschriften. Im kleinen Namengeber findet man die Bezeichnungen von Gegenständen, Handlungen, Ideen und Neigungen, welche auf den täglichen Verkehr Bezug haben, während der noch unvollendete große gleichsam encyklopädisch allen Künsten und Wissenschaften sowie der Moral, Religion und Politik gewidmet seyn soll. — „Die Abtheilung der Begriffe nach pasigraphischer Ordnung" (Th. I. S. 26 nebst Berichtigung) enthält 12 Rubriken: 1) Gott, Materie, Zahlen, Elemente, Zustand, Stellung, 2) Gewächse, Theile, Zustand, Früchte, Oel, Gummi, 3) Thiere, 4—6) der physische, empfindsame und verständige, der gesellschaftliche Mensch, 7) Handwerke, Handel, 8) Freie Künste, Spiele, 9) Mechanische Künste, Chemie, Bank, 10) Zeiten, Maaß und Gewicht, Waarenversendung, 11) Münzen, 12) Oerter. — „Setzt man die 12 Tabellen, immer 4 neben- und 3 übereinander zusammen, so erhält man „eine intellectuelle Weltkarte, die [nur!] 44'' hoch, 42'' breit, und sehr bequem für das Aug, für den Geist und das Gedächtniß ist." Wer kann mehr verlangen?!

Nicht mit dem Anspruche, die Sprache aus der Logik zu meistern (ein Versuch, der mehr Schein der Berechtigung für sich hat, als wollte man — in umgekehrter Folge — die Logik aus der Grammatik her corrigiren, und trotzdem, daß die Sprachen nicht ohne ihr Maaß von Logik werden seyn können, gar oft einem gewaltsamen Uebergriffe gleicht und deßhalb meist mißlingt) noch auch mit dem andern, den überaus mannichfaltigen Sprachen gleichwohl gewisse Bahnen

Digitized by Google

zum Voraus vorzuschreiben, die jede von ihnen unweigerlich habe wandeln müssen: nein, lediglich zu dem Ende, einzelne sprachliche Bildungsweisen combinatorisch zu berechnen und mittelst Hinstellung des Möglichen ein Fachwerk zu gewinnen für das erfahrungsmäßig Wirkliche, was dahin einschlägt, hat Schleicher seine Petersb. 1859 erschienene „Morphologie der Sprache" abgefaßt, welche dem Sprachforscher trotz Steinthal's abfälliger, allein kaum durchaus gerechter Beurtheilung (Zeitschr. f. Völkerpsychologie I, 432 f.) vielfach nützlich ist. Die Bezeichnungsmethode übrigens besteht auch hier zweckmäßig in allgemeinen Formeln, ungefähr nach Weise der Chemie mit ihren, für jeden Eingeweihten verständlichen und bequemen Bezeichnungen ebenfalls formelhaltster Art. Schleicher's I. Cap. S. 2 hat die Ueberschrift: Aprioriſche Entwickelung des Wortes und Darſtellung deſſelben mittelſt morphologiſcher Formeln, während die des II. S. 8 so lautet: Anwendung des morphologiſchen Syſtemes und ſeiner Formeln auf eine Reihe von Sprachen; d. h. von namentlich 4, besonders charakteristisch in ihrem Bau auseinander gehenden Hauptklassen von Sprachen. Gleichwie nun die Chemie einen gegebenen Körper in seine näheren und ferneren Beſtandtheile auflöst: so verfährt auch die Etymologie mit den Wörtern, deren Genesis und je dem einzelnen zum Grunde liegende Uranschauung aufzuhellen sie sich zur Aufgabe macht. „Wir zerlegen", um Schleicher's eigne Darlegung beizubehalten, „das Wort und demnach die Sprache überhaupt in zwei Elemente, in Bedeutung und Beziehung [Stoff und Form]; beide kommen in der Sprache nur vereint vor und bilden zusammen das Wort. Wir haben hier nun zu ermitteln: welche lautliche Elemente muß eine Sprache haben, d. h. welches ist das geringste Maaß ihrer lautlichen Wortform und, welche Elemente kann sie haben und in welcher Weise können sie ihre Stellung *)

*) Aus der Syntax will ich ein Beispiel beibringen, entnommen dem beachtenswerthen Buche von Köne: Ueber die Wortstellung in der lateini-

Digitized by Google

wechseln und Combinationen eingehen. Ob dieſe Formen und welche davon in Wirklichkeit vorkommen [alſo diejenigen, welche Leibnitz, gegenüber den inutiles, als utiles bezeichnet], geht uns vor der Hand noch gar nichts an." Weiter: „Den lautlichen Ausdruck der Bedeutung nennt man Wurzel. Zur allgemeinen Bezeichnung der Wurzeln wählen wir A, B, C, Du. ſ. f. Lautlicher Ausdruck der Beziehung iſt der Beziehungslaut [Afformativ]; wir bezeichnen die Beziehungslaute mit a, b, c, d u. ſ. f. oder auch, nach einer unten beizubringenden Unterſcheidung, mit α, β, γ, δ u. ſ. f." Uns tiefer in das Einzelne einzulaſſen, kann nicht unſere Abſicht ſeyn. Nur, um eine ungefähre Vorſtellung von Schleicher's Behandlungsweiſe des Gegenſtandes dem Leſer in Kürze zu verſchaffen, werden noch ein paar Zeilen mehr keine Verſchwendung ſeyn. In der ſog. iſolirenden (einſylbigen) Sprachklaſſe, worunter das Chineſiſche den erſten Rang einnimmt, zeigt ſich beim Mangel aller Flexion, ja aller Derivation in ihr, die Beziehung mit und an der Wurzel unmittelbar nie, ſondern, wo nicht die Stellung der Wörter zu einander (situs) ſelbſt als grammatiſch bedeutſam ausreicht, durch getrennt ihr voraufgehende oder nachfolgende „Wurzeln (Worte)

ſchen Sprache, Münſter, 1831. Wo ein den Genitiv (G) regierendes Subſtantiv (S) noch ein Attribut (A) bei ſich hat: ſind im Latein 6 Fälle der Verbindung möglich und jeder durch zahlreiche Stellen belegbar. 1. AGS: Supremus vitae dies, wie etwa im Deutſchen: der letzte Lebenstag. 2. GAS: Sabinorum omnis multitudo, der Sabiner ganze Menge. 3. ASG: Omnes partes corporis, alle Theile des Körpers. Hierzu noch drei Arten der Verbindung, welche der Wortſtellung im gegenwärtigen Deutſch widerſtreben. Nämlich 4. SGA: Vis Sabinorum ingens (glſ. Menge Sabiner eine große). 5. SAG: Vis ingens equitum, (glſ. Menge eine große von Reitern). 6. GSA: Pulveris vis magna (Staubes Menge eine große). Vgl. Grimm IV. 542: Mhd. nicht bloß: der guote man, ſondern auch man der guote, der man guote u. ſ. w. — Köne unterſcheidet zwiſchen einer „nothwendigen und willkürlichen Stellung" der Satzglieder im Latein, welche Namen inſofern nicht gut gewählt ſind, als jene vermeintlich „nothwendige" Wortſtellung (d. h. die, wo nicht beſondere Gründe zu deren Verlaſſen vorliegen, als einfach-natürlichſte in Gebrauch iſt) trotzdem kann, ja muß aufgehoben werden z. B. um des Gegenſatzes willen. Ebenſo läßt ſich: Petrus amat Paulum 6mal umſtellen, was z. B. im Engl. und Franz. unmöglich wäre.

Digitized by Google

allgemeinerer [glſ. formaler] Bedeutung umſchrieben." Bezeichnen wir nun derlei Beziehungsausdrücke, welche ſich anderen Wörtern (Wurzeln) zu deren Näherbeſtimmung beigeſellen, mit 'A 'B 'C u. ſ. w., das loſe Antreten ſolcher Elemente an das zu determinirende Wort oder auch ihr Zuſammentreten unter einander durch das Additionszeichen +: ſo erhalten wir die Formeln 1. 'A+A. 2. A+'A. 3. 'A+A+'B, oder, bei mehreren Beziehungswurzeln 1. 'A+'B....+A und ſo fort. — In der zuſammenfügenden (agglutinirenden) Sprachklaſſe hingegen kann der Beziehungslaut 1. vor die Wurzel treten: *a*A (bei mehreren Beziehungslauten alſo *ab*...A); 2. ſich an die Wurzel anhängen: A*a*; 3. in die Wurzel ſelbſt hineintreten, was ſich graphiſch paſſend $\frac{A}{a}$ bezeichnen läßt. Mehrere Beziehungslaute können hier 4. die Wurzel umfaſſen: *a*A*b*; 5. zugleich vor dieſelbe und in dieſelbe treten: $b\frac{A}{a}$; 6. zugleich in derſelben und nach derſelben ſtehen: $\frac{A}{a}b$; 7. zugleich in die Wurzel eintreten und ſie umfaſſen: $b\frac{A}{a}c$. — Wo „die Wurzel ſelbſt zum Zwecke des Beziehungsausdruckes ſich regelmäßig verändert, ſo daß alſo die Beziehung nunmehr ſymboliſch bezeichnet wird" (in der III., d. h. flexiviſchen Sprachklaſſe), hat Schleicher die Bezeichnung mittelſt Exponenten: A^a A^b u. ſ. w. gewählt. Wir gehen darauf ſo wenig ein, als auf deſſen vierte, d. h. aus den früher angegebenen Verfahrungsarten gemiſchte Sprachklaſſe.

Doch nach ſolcherlei Umwegen, wenn man will, thut es wohl noth, endlich auf einen unſerer Hauptgegenſtände, nämlich die Anzeige von den zwei zuletzt erſchienenen Werken Steinthal's, loszuſteuern. Man gedulde ſich nur, und der längere Weg, welchen wir noch ein Weilchen bis zur Ankunft am Ziele verfolgen, wird, obſchon nicht der geradeſte und ſchnellſte, doch auf andere Art, hoffe ich, diejenigen einigermaßen entſchädigen, welche nicht müde werden uns darauf zu begleiten. Schon 1855 veröffentlichte Steinthal ein ſchwer in's Gewicht fallendes anderes Werk: „Grammatik, Logik und Pſychologie, ihre Principien und ihr Verhältniß zu einander." Wie alſo? Nicht

Digitized by Google

bloß Logik und Grammatik, sondern als dritte in ihrem Bunde die Psychologie, oder wohl gar nur: Psychologie und Sprache unter Ausschluß der Logik? In andern Werken wenigstens wird erstere ausgeschlossen. Vgl. in der Kürze Etym. Forsch. II. S. 23. Ausg. 2. Ferner, dem Titel nach hierher gehörig, sonst ohne Belang: „Sprache und ihr Verhältniß zur Psychologie". Freib. im Breisgau, 1860. Zweites Heft 1862. Der Verf. bestreitet gegen W. v. Humboldt, daß „der Volksgeist der geistige Grund der Sprachen sey"; lediglich, um, wie das neuerdings katholische Schriftsteller, z. B. Kaulen, pflegen, die für den Sprachforscher unbrauchbaren Vorstellungen der Bibel von Namengebung, Sprachverwirrung, vom γλώσσαις λαλεῖν, womöglich von der Sprache der Engel und von dergleichen schönen Dingen, wieder neu aufzuputzen und für wahrheitgemäße Wissenschaft auszugeben. Vgl. z. B. H. I. S. 42: „Nur in Bezug auf den ersten, den allein und ausschließlich erschaffenen Menschen kann von einem [also rein individuell adamischen] Ursprunge der Sprache die Rede seyn, und diesen Ursprung bezeichnet die mosaische Sprache in bestimmter Weise. Die sämmtlichen nachfolgenden Menschen sind geborne Menschen, und zwar geboren unter den Auspicien der bereits vorhandenen Sprache, die sie von ihrer Geburt an umgiebt. [Nach solcher Argumentation konnte dann freilich gesagt werden S. 2: „Die Sprache kommt dem Menschen von Außen zu!]. Jedem gebornen Menschen geht die Sprache voran — nur der erste, der einzig-erschaffene Mensch ging selbst der Sprache voran, da von ihm die Namen [sämmtlicher Sprachen?!] der [aller?] geschaffenen Dinge ausgehen sollten, womit er selbst zu sprechen begann." —

Georg Mich. Roth im „Grundriß der reinen allgemeinen Sprachlehre" 1815, dessen früherer, bereits 1795 erschienener „Antihermes" laut Vorr. zu letzterm S. VI. von dem Studium der Reinholdischen Theorie des Vorstellungsvermögens den Auslauf nahm, läßt sich S. 81 des ersten Werks ebenfalls, obschon nur in einer Anmerkung, zu dem äußerst kurz am Zügel gehaltenen Zugeständniß herbei: „Es ist an sich nicht unmöglich [bloß das?],

Digitized by Google

daß neben Gesetzen des reinen Verstandes auch psychologische als einwirkend auf eine besondere Sprachform erscheinen. Inzwischen hat die reine allgemeine Sprachlehre, ob dieselbe gleich die letztern, als der angewendeten allgemeinen angehörig [ein Ausdruck, dessen sich auch Bernhardi und Reinbeck bedienen], aus ihren Grenzen auszuweisen hat, gleichwohl die ersteren zu berücksichtigen." Dabei wird auf §. XXV. verwiesen, wo es heißt: „Es bleiben also von der reinen allgemeinen Sprachlehre ausgeschlossen: 1) der artikulirte Ton, als das in der Erfahrung gegebene Material, an welchem das durch den Verstand a priori bestimmte Symbol [und wie ist das möglich?] erscheint; 2) die materielle Bedeutung der Bezeichnung [s. hierüber §. XX.], so fern nämlich die reine allgemeine Sprachlehre eine bloß formale Wissenschaft ist [vgl. hierüber uns gleich Eingangs]; 3) überhaupt alles, was aus der Idee des Symboles sich nicht ableiten läßt, sondern lediglich vermittelst des in einzelnen Sprachen vorkommenden, häufig und besonders durch psychologische Gesetze begründeten, von den Gesetzen des Symboles aber ganz unabhängigen Gebrauches [der Usus tyrannus, d. h. Willkür?!] bestimmt ist." — C. Philipp Moriz über Sprache in psychologischer Hinsicht in dessen Psychologischem Magazin.

Also, trotz aller reinen allgemeinen Grammatik, doch nirgends eine die Sprachidee rein darstellende und ganz ausfüllende Sondersprache in der Wirklichkeit? Nein, nirgends; und, was schon Leibnitz in dem Aufsatze: Fundamenta Calculi Ratiocinatoris (Opp. Philos. ed. Erdmann T. I. p. 93) zu gestehen nicht umhin konnte: „Lingua Adamica vel certe vis ejus, quam quidem [quidam]*) se nosse et in nominibus ab

*) Zufolge p. 162 wahrscheinlich z. B. Jakob Böhme und das, was dieser Mystiker in seinem Sinne „die Natur-Sprache" nannte. Vielleicht wäre die überraschend große Uebereinstimmung in der analogen (keineswegs immer gleichen) Lautgestalt der Aeltern-namen in einer Unzahl von Sprachen (s. Ed. Buschmann: Ueber den Naturlaut. Berlin, 1853) noch ein ganz kleines Ueberbleibsel aus jener leider durch den Sündenfall verwirk-

Digitized by Google

Adamo impositis essentias rerum intueri posse contendunt, nobis certe ignota est", dieſem beſchämenden Geſtändniſſe werden, fürchte ich, meine gelehrten Fachgenoſſen ſo wenig als ich ſelber uns entziehen können. Ja noch ſchlimmer. Ich muß ſogar bekennen: von Beſchaffenheit dieſer ſchlechthin vollkommenen Adams-Sprache hätte ich keine Sylbe gewußt, ohne das Verdienſt Hrn. Kaulen's, der in ſeinem „die Sprachverwirrung zu Babel (1861)" betitelten Buche uns darüber einen Aufſchluß zu geben im Stande iſt, der nicht das Geringſte zu wünſchen übrig läßt. Z. B. S. 98: „In der erſten Sprache muß die Verwandtſchaft zwiſchen Ding und Wort ſo enge geweſen ſeyn, daß man aus letzterem die Weſenheit des erſtern erſchließen könnte" und S. 104 aus Ludov. de Vives: Illa perfectissima esset omnium lingua, cujus verba rerum naturas explanarent. [Gewiß, das wäre eine ungemein herrliche Sache, und vielleicht habe ich Manchem damit einen Dienſt geleiſtet, ein Werk der Vergeſſenheit entriſſen zu haben, welches, ich ſpreche von dem oben weitläuftig verhandelten Erzeugniſſe des berühmten Kometen- und Weinjahres 11, der „nothwendigen Sprachlehre" nämlich, doch wenigſtens trachtet, ſolcher Forderung einigermaßen gerecht zu werden]. Qualem credibile est fuisse illam, qua Adam singulis rebus nomina imposuit. Hae enim verae sunt rerum appellationes, de quibus in sacro carmine legitur: „qui numerat multitudinem stellarum et omnibus illis nomina vocat, magnus Dominus et magna virtus ejus, et sapientiae ejus non est finis." S. noch meinen Anti-Kaulen S. 131. Wir reden anderwärts von dieſer angeblich durchweg „objectiven" Sprache Adams, der keine, ganz eigentlich auf Subjectivität beruhende Menſchenſprache mehr entſpricht. Hier nur noch das Citat aus Kaulen S. 94: „Jede ſubjective Anſchauung, jede Willkür, jede Uebereinkunft bei Wahl der Mittel

ten Urſprache Adams. Uns übrigen Menſchenkindern etwa nur darum hinterlaſſen, um uns tantaliſchen Appetit rege zu machen nach nie wieder Erlangbarem und den durch Erkenntniß der Größe des Verluſtes um ſo mehr geſteigerten Schmerz zu wecken.

Digitized by Google

zum Ausdruck des Begriffs, würde die vollständige Congruenz zwischen Begriff und Laut [ebenfalls in keiner bekannten Sprache zu finden!] aufheben, und der Name [wie solche Adam zufolge der Genesis den Thieren gab] muß daher eigentlich und seiner ursprünglichen Einrichtung nach den natürlichen Ausdruck der menschlichen Vorstellung gebildet haben." Das träumt man, weil „ein Name im Menschenmunde nur dann einen Begriff vollständig darstellen könne, wenn ein nothwendiger Zusammenhang zwischen beiden besteht." (Vgl. die ähnlich auf Kirchenväter sich berufenden und katholisirenden Kapitel in: Ueber Sprache und ihr Verh. zur Psychol. Heft 1. S. 39 ff. Auch Thomas, Glossologie II. 24 ff.). Recht schön: nur daß, was keinem Staubgeborenen möglich war, — denn die Vielheit der Sprachen beweist, daß jener Zusammenhang mindestens kein absolut nothwendiger seyn kann — auch nicht dem ersten Menschen, trotz seiner Ausnahmestellung, durch so schlechthin willkürlichen Machtspruch darf zugeschrieben werden. — An einer solchen lingua Adamica, das wäre: an der ganzen unvermischten und vollen Wahrheit des Begriffs gemessen, müssen allerdings die vorhandenen Sprachen ohne Ausnahme als mehr oder minder gelungene, jedoch immer bloße Versuche zu seyn sich bescheiden.

Rud. Eginh. Wald. Reichenbach durchmißt in einer nicht uninteressanten Dissert.: Commentationis de Linguae Doctrina universali pars I. repetita ex Historia philosophica. Berol. 8. (zufolge der vita hinten wahrsch. 1842) den Gang, welchen in Beurtheilung des Verhaltens der Sprache zu dem, was sie ausdrückt, von den Griechen her bis zur Neuzeit die Philosophie je nach den verschiedenen Standpunkten und Systemen eingenommen hat. Nachdem daselbst p. 81 von Kant's Verdiensten um linguae doctrina universalis die Rede gewesen, welche jedoch weniger in Kant's persönlichem Eingreifen bestand als in der allerdings mächtigen und weitgreifenden Beeinflussung insbesondere seiner Kritik der reinen Vernunft auf viele Sprachforscher, heißt es auch bei ihm: Quia ad disquisitionem originis finiumque cognitionis humanae animum maxime adverte-

Digitized by Google

hat, non poterat linguae rationem nullam habere, imprimis errorum, in quos [ea?] induxerit, atque utilitatis, quae oriretur, si vox notionibus accurate responderet. Quod quidem in lingua nulla obvium, quanquam Germanica eo maxime antecellit. Freilich: „wenn" —; aber leider — nein! Es wäre das jedoch im Grunde bereits die vor der Sprache vorweggenommene „Wiſſenſchaft" ſelbſt, oder wohl gar „Allwiſſenheit." Enthielten die Wörter nämlich ſchon den wahrſten und objectivſten Ausdruck der Begriffe (natürlich alſo auch mit Ausſchluß aller doch ſo unvermeidlichen Vielbedeutſamkeit) in ſich, während in Wirklichkeit jede ſprachliche Bezeichnung zum mindeſten an Einſeitigkeit leidet und demnach keineswegs den ganzen, gedanklich gemeinten Voll-Begriff (auch nicht einmal in ſeiner Beſchloſſenheit durch Definition) wiederzugeben noch ſich gleichſam mit ihm zu decken im Stande iſt: da blieben zu Weiterbildung des Gedankens höchſtens neue Combinationen der ſchon in ſich untadelhaften und vollſtändig wahren Begriffe, eben enthalten in den Wörtern, als noch Unfertiges zurück. Die oftmals von der Philoſophie geführte Klage, als ihres Organes des trüben Mediums irgend einer Volksſprache (einer lingua non philosophica, Reichenb. p. 84) ſich bedienen zu müſſen, iſt zwar nicht ganz ungerecht. Doch läßt ſich eben an der Sache nichts ändern, dafern nicht die Philoſophie ſelber, was ich vorläufig indeß ſtark bezweifle, es dahin bringen kann, ſich aus eignen Mitteln ein ihr beſſer zuſagendes Werkzeug zu ſchaffen. Gewiß iſt die allem Irdiſchen anklebende Mangelhaftigkeit, von der auch keine Sprache ſich völlig frei zu halten vermag, der aus Vieldeutigkeit und (ſo ganz vorzüglich gerade zu Bezeichnung „unſinnlicher" Begriffe nöthiger) figürlicher Verwendung einer namentlich großen Maſſe von Wörtern und weiter aus dem Gebrauche von leicht ineinander verfließender Synonymen entſpringende Mangel an Schärfe in Auseinanderhalten der Begriffe allerdings Schuld an vielerlei Mißverſtändniſſen. Inzwiſchen fehlt doch, meine ich, viel, ſehr viel, ſämmtliche philoſophiſche Irrthümer lediglich auf

Digitized by Google

Kosten der Sprache als deren alleiniger Quelle setzen zu dürfen, wie auch Reichenbach l. c. p. 82, Leibnitz und der ältere Reinhold sollen richtig erkannt haben. Reinhold, qui intelligens, uti Leibnitzius, linguam omnium errorum philosophicorum auctorem esse, pariter volebat crisi linguae (der Sprache, als des wie in keiner Wissenschaft, selbst nicht völlig in der Mathematik, so auch nicht in der Philosophie unumgehbaren Organes derselben) philosophicam consensionem adjutare. Hac tantum (durch eine solche Kritik der Sprache, also gewissermaßen ein Gegenstück zu Kant's Kritik der Vernunft) fieri posse, ut ambiguitas et levitas logicae formalis in tralaticiis vulgoque frequentatis cogitandi formis aperiatur, et vera causa hucusque frustra quaesitae doctrinae philosophiae ostendatur. Adeo processit eo [adeo-eo?], ut diligenti explicatione rationis formarum linguae [soll heißen: des Verhältnisses der Sprachformen] ad cogitandi formas novum in philosophia fundamentum jacere conaretur. Nämlich in der Schrift: Das menschliche Erkenntnißverm. aus dem Gesichtspunkte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen. Kiel, 1816, hinzugenommen dessen: Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philos. Wissensch. Kiel, 1812."

Hiebei jedoch fiele, so scheint mir, das hauptsächlichste Gewicht nicht sowohl auf die gesammte, insonderheit grammatische Form der Sprache, als vielmehr auf die Schwierigkeit, aus ihr technisch genügende, lexikale, d. h. Ausdrücke zu gewinnen, mit Umgrenzungen, fein und scharf genug, das Verfließen mit dem Gebiete begrifflich anstoßender Nachbarn zu verhüten, sey es nun, daß die Philosophie in der Sprache vorgefundene Wörter für ihre wissenschaftlichen Bedürfnisse bloß durch strengere Bestimmung und Begriffseinschränkung dieser Wörter tauglicher mache oder aus dem Material der einheimischen, muß es seyn, auch etwa einer fremden Sprache sich selbst mit zweckentsprechenden neuen Schöpfungen bereichere. Immer ist der Fortschritt einer Wissenschaft nicht unwesentlich auch dadurch bedingt, daß sie,

Digitized by Google

wie ihre Forschungsmethoden zu finden, zu verbessern, zu vertiefen, ja nach Umständen von Grund aus umzugestalten sie stets bedacht seyn muß, so auch dem von ihr jeweilig eroberten letzten und besten Sachinhalte durch zusagendste sprachliche Darlegung das für Kundige wie für erst Lernbegierige vergleichsweise leichteste und irrthumfreieste Verständniß sichere, ohne daß darüber die Tiefe der Auffassung leide. Auch die Fähigkeit, die von ihr gewonnenen Ergebnisse in angemessener Kürze und Eleganz auszusprechen und zum klaren sachgemäßen Ausdrucke zu bringen, ist in einer Wissenschaft, man darf kaum daran zweifeln, ein integrirender Theil ihres Inhaltes selbst. Unter der Menge von Erdensprachen aber werden mit Bezug auf wissenschaftliche Darstellung offenbar diejenigen das größte Lob verdienen, welche auf gedachten Zweck hin, sey es nun durch lange Pflege (man nehme z. B. die Verbesserung der Latinität zu philosophischem Ausdrucke durch die Scholastik) oder zum Theil auch vermöge ursprünglich reicherer und schicklicherer Anlage, am vielseitigsten entweder mit ziemlicher Genüge vorbereitet und zugerichtet bereits sind oder doch mit verhältnißmäßiger Leichtigkeit sich dafür ausbilden lassen. (Vgl. die gediegene Schrift: Karl Chr. Fr. Krause. Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt, und als Wissenschaftssprache insbesondere. Dresden, 1816). Gleichwohl würde sehr irren, wer da meinte, der Vorzug der Sprachen rücksichtlich wissenschaftlicher, vor Allem philosophischer Darstellung beruhe lediglich in der Menge und Güte brauchbarer Kunstausdrücke. Vielmehr, es läßt sich nicht läugnen, die Tüchtigkeit der Sprachen im Dienste der Philosophie zum Behufe der Darstellung philosophischer Wahrheit ist mit nichten bloß von den Graden erlangter wirklicher Bildung, sondern zu einem keineswegs geringen Theile schon von der mehr oder minder glücklichen und jeder von ihnen gleichsam in die Wiege gelegten Ur-Befähigung und Bildsamkeit (d. h. Möglichkeit zu Weiterbildung) gleichsehr abhängig, wie die Mannichfaltigkeit der Völker, denen diese oder jene Sprache

als Loos zufiel, abgeſehen von der Gunſt oder Ungunſt äußerer Verhältniſſe: Klima, geographiſche Lage, Nachbaren u. dgl., auch nicht allein in der gar verſchiedenen Bildungsſtufe beſteht, ſondern ſehr weſentlich mit von der eben ſo bei menſchlichen Einzelweſen bemerkbaren Vielartigkeit geiſtiger und körperlicher Begabung bedingt wird. Die Anlernung hat ihre nothwendigen Grenzen; und wenn der Dichter „geboren" werden muß, ſo auch der ideenſchaffende und Wahrheit findende Philoſoph gewiß nicht minder. Allein die Sprachen ſelber ſind „gemacht" niemals (höchſtens, und dies auch nur bedingt, künſtliche und Geheimſprachen), und erzogen bloß zum Theil; vielmehr auch freie, wiewohl, als vernünftige, nicht von aller Nothwendigkeit und Göttlichkeit losgebundene Erzeugniſſe menſchlichen Geiſtes, jedoch nicht, wie man ſich in früheren Tagen oft fälſchlich einbildete, mit bewußter Reflexion gemachte „Erfindungen", und am wenigſten das übereinkunftliche Werk von „Weltweiſen", deren zu häufiger dissensus es ohnehin nicht leicht hätte zu einem einheitlichen consensus (z. B. in der innerhalb der Sprachen ſo dringend nöthigen, wiewohl durch Anomalie nicht ſelten unterbrochenen Analogie) kommen laſſen, wie er zu einer anwendbaren Sprache durchaus unerläßlich iſt. — Wer, ich frage, der von dem Ausſehen z. B. der Chineſiſchen*) Sprache, einer, wenn man nicht gewiſſe durch den Sprachgebrauch fixirte Nebeneinanderſtellungen oder Parathesen von Wörtern übrigens mit ungerechtfertigter Nachgiebigkeit als Compoſita, d. h. Gebilde von ächter Syntheſis, will gelten laſſen, durchweg flexions-, derivations-, ja compoſitionsloſen Einſylblerin, auch nur eine ungefähre Vorſtellung hat, wer mit ſolcher Kenntniß mag es ſich einreden, das philoſophiſche Syſtem eines Deutſchen, beiſpielsweiſe Hegel's

*) Auch möchte ich bezweifeln, ob ſelbſt ein Ariſtoteles im Stande geweſen wäre, aus Zergliederung des chineſiſchen Satzes die Kategorieen zu gewinnen, welche er in dem der helleniſchen Sprache fand und daraus abzog. Vgl. hierüber Trendelenburg, ſchon in ſeiner de Aristotelis categoriis prolusio. Berol. 1833.

Digitized by Google

oder Kant's, sey auch nur in der allerdürftigsten Weise übertragbar in das übrigens gar nicht kinderhafte, sondern in manchem Betracht vorzügliche, ja auch von uralters zu schriftlicher Verwendung urbar gemachte und umgeackerte Sprachidiom, wie es in der „Blume der Mitte" üblich?! Eher noch, möchte man sich überreden, werde ein des Deutschen hinlänglich Meister gewordener Chinese sich des Inhaltes solcher Systeme in der Originalsprache bemächtigen und sich denselben geistig zu eigen machen können. Ich rede nicht davon, welche Schwierigkeit es theilweise haben würde und wirklich hat, selbst nur Franzosen oder den uns ja doch sprachlich ganz nahe verwandten Engländer mit deutscher Philosophie bekannt zu machen. Ich verkenne nicht, daran sey vielerlei Anderes Schuld: z. B. Verschiedenheit jener Völker von uns in Charakter, in der ganzen Denk- und Sinnesweise, ja in der Bildungsstufe. Indeß, wennschon freilich nicht allein, müßte hiefür die zwischen den Sprachen genannter Völker bestehende Kluft immer zu einem guten Theile mit verantwortlich gemacht werden. Damit ist doch aber nur gesagt: die Philosophie und, abgesehen von dem Falschen, was sie zeitweilig mit zu Tage bringt, die tiefern und tiefsten, dem menschlichen Geiste aus eigner Kraft erreichbaren Wahrheiten sind, wie ja ohnehin nur von dem kleinsten Theile Einzelner erkannt, auch, wenigstens zur Zeit, vielen Völkern selbst in der Weise verschlossen, daß sie selbige sich auch nicht durch Aneignung von fremd her zugänglich zu machen die Kraft besitzen, und zwar nicht bloß wegen der Verschiedenheit ihrer Sprachen von denen der philosophisch gebildeten Völker, sondern ferner wegen Ungeeignetheit dieser Idiome, den von letzteren gefundenen Stoff in ihre Form mit einer Treue aufnehmen zu können, welche höchstens in Nebensachen vom Originale abwiche. Kein Zweifel demnach, daß, wie eine Flüssigkeit von dem Gefäße, in das sie gegossen worden, ihre augenblickliche stereometrische Gestalt sich muß gefallen lassen, so auch der Gedanke keinesweges den Einwirkungen, günstigen wie minder günstigen, desjenigen Gefäßes, einer so oder so gearteten Sprache, sich entziehen kann,

Digitized by Google

in welchen er sich ergießt, um vor Allem mit Hülfe dieses, wennschon durch ihn bedingten, doch auch vielfach hinwiederum ihn bedingenden Mittels überhaupt zu äußerer Erscheinung zu gelangen.

In den Sprachen und ihren Gebilden darf man nicht objective oder streng vernunftgemäße philosophische Wahrheit suchen; vielmehr nur, vergleichsweise zu reden, poetische, mit Subjectivität getränkte. Abgesehen davon, daß die Menschen im täglichen Verkehre der Sprache als schlecht- und rechter Hausmannskost nicht entrathen können, hat diese mit feinerer Küche ja durchaus nicht bloß der Philosophie und verstandesmäßiger Wissenschaft, sondern imgleichen der Phantasie bei ihren Hervorbringungen innerhalb der s. g. redenden Künste und zur Erregung des (z. B. ästhetischen, religiösen) Gefühles zu dienen. Schlimm, wo die Dichtung durchweg die saftlose und ausgetrocknetste unbildliche Sprache des nüchternen Verstandes zu reden genöthigt wäre; also zu eitel platter Prosa herabsänke! Nur aus einem, so von aller Poesie verlassenen und doch nichts weniger als philosophisch hellen Kopfe, wie Adelung's, konnte der in einem Aufsatze: „Beweis der fortschreitenden Cultur des menschlichen Geistes aus der Vergleichung der älteren Sprachen mit den neueren" ausgesprochene und mit Recht von Kistemaker (Krit. der Griech., Lat. und Deutschen Sprache S. 204) bekämpfte Satz kommen: Zwar seyen die alten Sprachen für Dichtung bequemer [ein sehr triviales, flaches Wort!], als die neueren Sprachen; „aber die Dichtung", heißt es, „ist nur eine Nebenzierde [!]: und wenn in Ansehung derselben die neueren Sprachen verlören, so käme es daher, weil sie um desto mehr ausgebildet würden, und an Klarheit und Deutlichkeit [der analytischen Ausdrucksweise z. B. mittelst Hülfswörtern und Präp. wegen, vgl. S. 207] in den Wörtern gewönnen." Der bei Entscheidung zwischen Werth und Minderwerth in sprachlichen Dingen oft mißliche Schluß hievon aber fände höchstens in der allerdings kaum bestreitbaren Wahrnehmung seine Rechtfertigung, wie die sinnliche, der Poesie so äußerst zusagende

Digitized by Google

Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Sprachen in ihrer Jugend allerdings pflegt abzunehmen proportional mit dem späteren Wachsthum ihrer abstracteren Vergeistigung und intellectuellen Vertiefung. Indeß weiß Klopstock in der Ode: „Unsere Sprache", gleichwohl unserer, der Deutschen, Sprache nachzurühmen:

Den Gedanken, die Empfindung, treffend, und mit Kraft,
Mit Wendungen der Kühnheit, zu sagen! das ist,
Sprache des Thuiskon, Göttin, dir,
Wie unseren Helden Eroberung, ein Spiel!

Gewiß, eine in sich nicht widerspruchsfreie Doppel-Forderung, welcher auch unter den gebildeteren Sprachen, an die sie ergeht, nicht jede nach beiden Seiten zugleich mit demselben ungeminderten Glücke gerecht werden dürfte. Die möglichst leichte Verständlichkeit oder „Klarheit und Deutlichkeit", woran nach Adelung die neueren Sprachen*) den classischen den Rang

*) So also z. B. die äußerst „klare", allein nicht immer allzutiefe Französische. Vgl. dagegen über die Vorwürfe, von denen die romanischen Sprachen mit einiger Vorliebe, jedoch nicht unverständig Aug. Fuchs (Die romanischen Sprachen in ihrem Verh. zum Lat. 1849. S. 111 u. f. w.) zu befreien sucht. S. auch Steinthal, Charakt. S. 9. Kistemaker in dem erwähnten Buche hat bei Abwägung der Vorzüge zwischen dem gegenwärtigen Hochdeutsch und den beiden classischen Sprachen, außer einer vielleicht zu oft hervortretenden Rücksichtnahme auf ein bloß quantitatives Mehr oder Minder, doch auch viele ganz eigentlich das Wesen der Sprache treffende Bemerkungen gemacht mit Bezug auf obige Dreiheit. Mit Recht z. B. wendet er sich gegen Adelung (S. 207), wenn dieser im Verkennen der Synthesis in den flexivischen Sprachen sogar dem Griechischen und Lateinischen einen Vorwurf daraus machen will, daß sie eine vollständigere Decl. und reichere Conj. besitzen! „Diese Nationen haben", meint A. sehr unverständiger Weise, „von den durch solche Endungen bezeichneten Verhältnissen und Umständen nur dunkle [!] Begriffe gehabt; da hingegen die Neuern [ich würde jedoch vor allen Dingen Adelung selbst ausnehmen] von diesen klare [d. h. abgeflachte] Begriffe erlangt, und das, was sie klar dachten, auf eine klare [!] Art, d. h. durch Hülfswörter und Präpositionen ausgedrückt haben, z. B. amor, ich werde geliebt." Wie viel vernünftiger urtheilt da Monboddo (S. 129 citirt), indem er vor der „Zerstückelung des Sinnes in den neueren Sprachen", wodurch, meinte er sogar, ein Brei entstehe, der nur Kinderseelen zu nähren tauge, der Bildungsweise im Griechischen und Lateinischen den Preis zuerkennt, „welche den Sinn

Digitized by Google

ablaufen sollen, ist weder das einzige, noch das letzte Ziel, wonach die Sprache zu streben hat. Dagegen Kistemaker, obschon nicht gerade sehr tief und allumfassend, doch im Ganzen in Einklang mit der Wahrheit: „Das Ziel einer Sprache ist, alles was in der Seele vorgeht, und sich durch Worte angeben oder andeuten läßt, in die Seele eines anderen überzutragen: also nicht allein Vorstellungen des Verstandes, sondern auch innere Empfindungen, und den ganzen Gemüthszustand. Die Worte und Sätze drücken Vorstellungen aus; die Wendungen, die Inversion, der Klang einzelner oder mehr auf einander folgender Wörter, die Vertheilung der Sylbenzeit und des Accents, oder das, was ich vorher Wortbewegung nannte, dienen den Gemüthszustand des Redenden mit anzudeuten, und den Hörenden gleichartig zu stimmen. Ueberdieß macht Wohllaut der

---

ganz und auf einmal, so verwebt und zusammengesetzt, giebt, daß die Seele ihn nothwendig ganz und völlig wahrnehmen muß"? D. h. also, wo nicht sprachliche Form und Stoff auseinander fallen, und jene sich über Gebühr breit macht, sondern wo nach Humboldt's Ausdruck: die Beziehung der Bedeutung angebildet (nicht etwa auch nur lose von außen angeheftet) und so mit ihr zur Einheit verbunden auftritt. Man vergleiche auch S. 157 die dem Versuche über Prosodie von Moritz abgeborgte Rangordnung der Wörterklassen rücksichtlich der Grade ihrer Bedeutung in abnehmender Folge: 1—3) Subst., Adj., Verbum [unstreitig als schwer in's Gewicht fallende Steffwörter]; dann, minder einleuchtend, No. 4) „Interj., das Resultat aus obigen" [die Einwirkung auf das Gefühl, πάθος]; 5) Adv. und 6) Hülfswort als Nebenbegriffe, und, wiederum leichter erklärlich, weil abstractere und deßhalb minder gehaltvolle Formwörter: 7) Conj.; 8) Pron.; 9) Präp. und 10) Artikel [letzter schwach genug sich erweisend schon durch seine Proklise]. — Außerdem bestreitet Kistemaker S. 110 gleichfalls mit Recht Klopstocks verkehrte Behauptung, „als rührten die Versetzungen in den alten Sprachen nur aus der Bemühung her, dem aus den vielen auf einander folgenden Kürzen oder Längen so oft entstehenden Mißklange vorzubeugen." Vielmehr würden dieselben [zufolge einer höchst anerkennenswerthen Freiheit in der Wortfolge, welche den jüngeren europäischen Sprachen in solchem Maaßstabe — wegen häufiger Vermischung der grammatischen Endungen — abgeht] gemacht, bald des Nachdrucks wegen [also zu rhetorischen Zwecken], bald der Deutlichkeit [also dem bessern logischen Verständnisse] zu Liebe, endlich auch allerdings, wiewohl keineswegs immer und allein, des Wohlklanges halber [mithin im ästhetischen und musikalischen Interesse].

Rede, daß man ſie mit mehr Vergnügen hört, und daß alſo die vorgetragene Wahrheit leichter Eingang findet." Mit gutem Fuge kehrt Kiſtemaker bei Beurtheilung der Vorzüge von Sprachen gegen einander auch die äſthetiſche Wirkung letzterer hervor, und bemerkt z. B. von der Wortfolge, daß ſie in vierfacher Rückſicht müſſe betrachtet und geſchätzt werden. „Sie iſt entweder eine logiſche Wortfolge, in Betreff des Verſtandes: oder eine maleriſche in Betreff der Phantaſie; oder eine euphoniſche in Betreff des Wohllautes: oder eine pathetiſche in Betreff des Gefühls."

Was man aber mehrmals als von der Logik geforderte Wortordnung oder als natürliche Logik anzuſehen beliebte (alſo bei der ſog. „Conſtruction", die man bei verwickelten Lat. und Griech. Sätzen behufs Ueberſetzens nicht ohne Nutzen anwendet: Subj., Cop., Präd. mit ihrem jeweiligen Zubehör): damit ſteht es, ſeitdem ſich der Geſichtskreis der uns bekannten Sprachen ſo unendlich erweitert hat, etwas windig aus, indem, was in der einen Sprache nur vermöge rhetoriſcher Zwecke Inverſion vorſtelle, in der andern die (vielleicht unverbrüchliche) Regel ausmacht in der Wortfolge. Ueber das Maleriſche des Klangs und der bei Kiſtemaker ſo geheißenen Wortbewegung S. 12 die Beiſpiele: „Durch den ſchicklichen Gebrauch beider kann man nicht allein etwas Sinnliches, ſondern auch gewiſſe Beſchaffenheiten der Empfindung und der Leidenſchaft ausdrücken oder nachahmen. So drückt da aufſteigend vom Abgrunde etwas Langſames und Schweres aus: des Baches Geliſpel ∪-∪-∪ [ſtreng genommen im Deutſchen nur accentuirend] etwas Sanftes, Frohes: mit des Weltmeers Schall ∪∪--- etwas Starkes und Feierliches." Außerdem S. 52 nicht unwahr: „Im Deutſchen mehr abſtracte Wörter (z. B. auf -ung), in den alten Sprachen mehr concrete: dieſe ſind mehr für Anſchauung, für Phantaſie und Gefühl; jene mehr für Denkkraft und ruhigen Verſtand: dieſe zeugen von einer lebhaften und reizbaren Nation; jene von einer mehr gelaſſenen und denkenden." Und ferner aus Lambert's Semiotik S. 223

Digitized by Google

in freilich etwas steifer zopfartiger Manier: „Die Philosophen suchen vornehmlich das Bedeutende, das Nachdrückliche, das Bestimmte in der Bedeutung der Wörter und Redensarten... Da sie mehr für den Verstand als für das Ohr und die Zunge arbeiten, so sind sie auch nicht so sehr bemüht, für das Fließende und den Wohlklang der Sprache zu sorgen. Diese Sorgfalt nehmen hingegen die Redner und Dichter auf sich. Und da diese mehr für die unteren Erkenntnißkräfte [jetzt wohl antiquirter Ausdruck] arbeiten, so ist ihnen auch an dem genauen Umfang der Bedeutung der Wörter nicht so viel gelegen. Sie trennen den Schein vom Wahren nicht so sorgfältig, und vermengen die eigne Bedeutung der Wörter mit der metaphorischen [nun, auch alle abstracten, Nichtsinnliches bezeichnenden Ausdrücke ruhen doch zuletzt auf sinnlichen Anschauungsweisen!], um die Sprache zu jeden Bildern biegsam zu machen." Wir verlaufen uns mit dieserlei Betrachtung schon mehr aus der eigentlichen Sprache bloß als solcher heraus in das Gebiet der Stylistik oder individuellen Darstellung, sey es nun in Gemäßheit der verschiedenen Stylarten und Redegattungen oder der einzelnen darstellenden Subjecte mit Bezug auf die ihnen eigenen Besonderheiten in Darstellungsweise und sprachlichem Ausdruck.

Gewiß, es wäre gar hübsch, wenn der Sprachphilosoph, mit einer allgemeinen oder nothwendigen Grammatik bequemsten Taschenformates in der Hand, und in dem angenehmen Bewußtseyn, viele unbehülflichere Bücher, die nur von bloß „wirklichen" Sprachen reden, ohne großen Schaden für sich unberücksichtigt lassen zu können, schon, wie weiland Asmus omnia sua secum portans, den ganzen Sprachkram wenigstens in sublimirter vergeistigter Gestalt mit sich herum trüge! Er hätte dann einiges Recht, auf uns arme geplagte Sprachforscher gewöhnlichen Schlags, die wir uns durch ein endloses Detail hindurchwürgen müssen, mit einer gewissen souveränen Verachtung herabzublicken. Gleichwohl ist es doch ein gar eigen Ding mit dem, was ist, also auch mit den unzähligen Sprachidiomen der Wirklichkeit, gegenüber dem, was, den decretis phi-

Digitized by Google

losophorum zufolge, „nothwendig“ seyn soll, ohne, beim Lichte besehen, in Wahrheit auch nur immer wirklich, wie viel weniger nothwendig zu seyn. Uebrigens ist Roth (Grundriß S. 27) vorsichtig genug, sich sogar rücksichtlich der Zahl der Redetheile (ebenso S. 38 in Betreff der Casus, während selbst Steinthal (Charakt. S. 301) glaubt für 4 als die wahre Normalzahl einstehen zu können, vgl. meine Forsch. I. 14. 2) mit Folgendem sicher zu stellen: „Hiermit ist die Aufzählung der nach einer Idee zur Darstellung des Verstandes in seinem Producte, dem Urtheil, nothwendigen [!] Redetheile vollständig erschöpft. Denn der Inhalt der reinen allgemeinen Sprachlehre ist überhaupt nur idealisch [ja, zu sehr idealisch!] und es bleibt sonach recht sehr möglich, daß in einer gegebenen Sprache zwar nicht mehrere, aber wohl wenigere Redetheile als die genannten sich vorfinden.“ Eine solche Sprache sey dann nur, meint er, hinter dem Ideale zurückgeblieben, indem man an Stelle des Fehlenden Ersatzmittel anwendet. — Noch 1840 erschien von Dr. S. Stern, nach einer „Vorläufigen Grundlegung zu einer Sprachphilosophie“ ein „Lehrbuch der allgemeinen Grammatik“ mit einer „Uebersichtlichen Tabelle der Entwickelung der menschlichen Bewußtseynsformen“ zu S. 38; während es nicht auch (unter anderem Titel) an einer: „Dialektik der Sprache oder das System ihrer rein-geistigen Bestimmungen mit Nachweisungen aus dem Gebiet der lat., griech., deutschen und Sanscritsprache, von Dr. Wilhelm Mohr“, Heidelb. 1840 fehlt. „Die dialektische oder rein geistige Determination“, heißt es in der Einleitung zu letztgenanntem Buche, „ist eine dreifache: 1) die qualitative, 2) die quantitative, 3) die relative. Die qualitas oder das genus ist eben nichts andres als die Sonderung des Realen, dem Geiste Gegenüberseyenden, die quantitas ist die Zusammennehmung dieses Realen, die relatio die Beziehung des einen Realen auf das andere. Dies sind die einzigen rein geistigen Bestimmungen. Außer der Sonderung, Zusammennehmung, Beziehung ist keine andere denkbar.“

Bei Aufstellung einer Disciplin, wie es die nicht aus Ver-

Digitized by Google

gleichung sämmtlicher Sprachen hintennach, sondern mittelst aprioristischer Zergliederung der Sprachidee, hauptsächlich unter Zuhülfenahme der Kategorieen oder Höchstbegriffe, zu Stande gebrachte sog. „Allgemeine Grammatik“ ist, hatte lange das irrige Vorurtheil gewaltet, als sey bei Schöpfung nicht etwa der Sprache in genere, die nirgend thatsächlich vorhanden, sondern immer nur einer Sprache im Besonderen (selbst ließe man die massenhaft vielen besonderen Sprachtypen aus einer einzigen Ursprache, meinetwegen der Adamica, sich durch stetig wachsende Differenziirung entfalten und hervorbilden) einseitig nur der sonst mehr trennende und unterscheidende, als schöpferische Verstand (die Logik) thätig gewesen, und nicht zugleich mehrere andere Functionen des menschlichen Geistes. So vor Allem das Vorstellungsvermögen und sowohl die reproducirende als die aus sich neuschaffende Phantasie, welche überall Aehnlichkeiten findet (Tropen, Figuren), und den Dingen belebte Gestalten leiht (Prosopopoie, ideelles Geschlecht). Selbst das Gedächtniß nicht zu vergessen, ohne welches man, wie bei Erlernung einer fremden Sprache, so auch in dem traditionell forterbenden Gebrauche und in Weiterbildung der eigenen Muttersprache keinen Schritt vom Fleck käme. Will man es in der Sprache z. B. dahin bringen, eine gewisse Reihe von Erscheinungen, die entweder nach aller Strenge einen gleichmäßigen Charakter besitzen, oder welche sich doch schicklich von einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkte aus ansehen und zusammengruppiren lassen, wie z. B. die Abstr. auf tūt im Latein, von denen die Schranke, aus Benennungen von Personen zu entspringen (virtus, servitus, senectus, juventus), wohl kaum je übetreten wird, auch unter eine ebenmäßige sprachliche Behandlung, welche mit der logischen durchaus nicht immer sich deckt und zusammenfällt, d. h. unter das Joch der Analogie (folgend einer bestimmten ratio, oder einem gemeinsamen λόγος) zu bringen: da kann diese selber kaum anders zu Stande kommen, als daß man von einem erstmaligen a ausgehend, Punkt für Punkt zu b, c u. s. w., oft mit schon sehr bald abschneiden-

Digitized by Google

dem kurzzeihigen Anhalten, viel öfter innerhalb noch in der Gegenwart unabgeſchloſſener Bahn fortſchreite. Dies aber nicht blaß nach dem auch in der Sprache gebotenen und vielfach geübten Geſetze der Sparſamkeit, ſondern nicht minder in unbewußtem Streben, dem Gedächtniſſe dadurch, daß z. B. alle von einer Sprachwurzel ausgehenden Wörter, ſo lange die Entſtehungsweiſe lezterer noch im gewöhnlichen Bewußtſeyn fortlebt, ſich in ihrer Zuſammengehörigkeit als einheitliche Wortfamilie fühlen, oder daß alles nach demſelben oder doch nach engverwandtem Schema Gemodelte durch Wechſelbezug aneinander erinnert, dem Gedächtniſſe, ſage ich, ſeine ungeheure Laſt zu erleichtern. Man entſinne ſich beiſpielshalber nur, wie die Tragfähigkeit menſchlichen Gedächtniſſes nothwendig hätte dem Anmuthen erliegen müſſen, wären von ihm etymologiſch völlig einander entfremdete Zahlwörter etwa von 1 an auch nur bis Tauſend hinauf ihrem Laute und noch mehr, ihrer unverrückbaren Folge nach feſtzuhalten geweſen ſtatt, wie in der decimalen Zählmethode, bloß 10 (oder einige für höhere Zahleinheiten mehr), welche ſich nach verſtandesmäßiger arithmetiſcher Gruppirung (ſ. meine Zählmethoden), wie das Ziffernſyſtem auch, und ohne Gefahr verwirrender Durcheinandermengung, bis zu ſchwindelnden Höhen empor aufbauen laſſen.

Da iſt es nun ein weſentliches Verdienſt Steinthal's, deſſen ſämmtlich überaus ſcharfſinnige und tief gehende Schriften die Sprache in ihrem Verhältniß zum Denken in das rechte Licht zu rücken trachten, die Sprachwiſſenſchaft aus den Banden der Logik, in welche ſie der bisher nicht immer allzuverſtändige Verſtand über Gebühr zu ſchlagen pflegte, (namentlich in der ſcharfen, und vielleicht nur zu weitläuftigen Polemik gegen K. F. Becker's allerdings unhaltbaren Standpunkt) befreit und hinübergeleitet zu haben zur Pſychologie als einer naturwiſſenſchaftlichen Disciplin, welche der Beobachtung des Thatſächlichen mit nichten entrathen kann, ſo wenig ſie auch geneigt ſey, nur bei der bloßen Beobachtung ſtehen zu bleiben,

Digitized by Google

und auf Begreifen des richtig Beobachteten zu verzichten. Man weiß, welchen außerordentlichen Umſchwung das goldene γνῶθι σεαυτόν des Sokrates in Erkenntniß des Menſchen als ſolchen bezeichnet. Dürfen wir zweifeln: das Weſen nicht bloß der Sprache überhaupt, ſondern der Sprachen, ſo viele es ihrer, und zwar in der allerbunteſten Geſtaltung nach Laut, Bau und Begriff giebt, allmälig zu erſchließen heiße der Menſchheit als Inbegriff vieler ſprachlich in ſich geſchiedener Völker (deren Correlat die Sprachen) einen Spiegel vorhalten zur Selbſtbeſchauung? Es wird das, zu Ausbildung der Pſychologie ſelbſt außerordentlich beizutragen, nicht umhin können; und zwar vornehmlich in derjenigen ausgedehnteren Faſſung, welche ihr Steinthal und Lazarus unter dem früher nie gehörten Namen: Völkerpſychologie (ſo in ihrer Zeitſchrift, gewidmet letzterer und der Sprachwiſſenſchaft) gegeben haben.

(Die zweite Hälfte folgt im nächſten Heft).

Recenſionen.

Epilegomena zu meiner Wiſſenſchaft der logiſchen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Laſſalle. Von Karl Roſenkranz. Königsberg, 1862. Verlag der Gebrüder Bornträger. 140 S. 8.

Der um die Wiſſenſchaft hoch verdiente Hr. Verf. der obigen Schrift hatte in den Jahren 1858 und 1859 ſeine „Wiſſenſchaft der logiſchen Idee" herausgegeben, und verſuchte in derſelben, vom Princip der Hegel'ſchen Philoſophie ausgehend, eine in mancher Beziehung weiter gehende Fortbildung der logiſchen Wiſſenſchaft zu geben. Einzelne Punkte in der Hegel'ſchen Lehre wurden in Folge kritiſcher Unterſuchung bezweifelt, andere in anderer Weiſe aufgefaßt. So entſtand durch die Kritik und den Verſuch, an die Stelle des Negirten ein Anderes zu ſetzen, die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee. Sie war nicht dazu beſtimmt, die Hegel'ſche Philoſophie umzuſtoßen, ſondern ihr eine neue Seite zur Begründung und Fortbildung ihrer Gedanken abzugewinnen. Der Hr. Verf. ſteht, wie

Digitized by Google

er selbst in der Vorrede zu dem angeführten Werke sagt, zur Hegel'schen Philosophie in dem Verhältnisse, daß er „ihrer kritischen Reinigung wie ihrer systematischen Fortbildung sein Leben gewidmet hat." Seine Zweifel über das Unveränderliche in dem Hegel'schen Systeme erstreckten sich besonders auf die Hegel'sche Logik, und er sprach seine abweichenden Anschauungen schon in den 1846 erschienenen Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, aus. Die Logik, wie sie sich nun, von Hegel's Princip ausgehend, nach einer kritischen Untersuchung zu einem neu und frei umgestalteten Lehrgebäude entwickelt hat, wird uns in der Wissenschaft der logischen Idee geboten. Hegel's Logik ist nach ihm „einer Verbesserung fähig"; aber diese Verbesserung soll eine „Fortgestaltung seines unsterblichen Werkes seyn und aus einer klaren Einsicht in die Mängel desselben" hervorgehen. Hegel war während seines Lebens selbst unabänderlich auf eine Verbesserung seiner Logik bedacht. Zuerst bezeichnet Rosenkranz als einen Mangel in Hegel's Logik dessen dichotomische Eintheilung der Logik in eine subjective und objective. Nicht der logischen Idee, sondern dem Bewußtseyn des Geistes gehört diese Entgegensetzung an. Die logische Wissenschaft hält sich an „den Begriff des Denkens an und für sich", wie es „von der Dualität zwischen Objectivität und Subjectivität frei ist, und sich in sich selbst nach seiner eigenen Nothwendigkeit bestimmt." Er setzt an die Stelle der Dichotomie die Trichotomie. Nach den drei Hauptbegriffen des Seyns, des Denkens und ihrer vermittelten Einheit, der Idee, zerfällt ihm die Wissenschaft der logischen Idee 1) in die Metaphysik oder die Wissenschaft des Seyns, 2) in die Logik oder die Wissenschaft des Begriffs, 3) in die Ideologie oder Wissenschaft der Idee. Die weiteren allgemeinen und besondern Unterschiede zwischen der Hegel'schen und Rosenkranz'schen Logik werden S. 23—83 und S. 131—135 ausführlich in der vorliegenden Schrift entwickelt. R. stimmt vorerst mit Hegel in der Definition der logischen Wissenschaft überein, daß diese die Wissenschaft „vom Begriffe der

Digitized by Google

Idee im abstracten Elemente des Denkens" ist. In diesem ist „der phänomenologische Gegensatz von Subject und Object aufgehoben und jede Bestimmung des reinen Denkens ebensowohl eine Bestimmung des reinen Seyns." Es ist also das, in welchem der Unterschied des Seyns als Natur und Geist nicht gesetzt ist. Die speculative Logik ist die „Wissenschaft der reinen Vernunft." Die logischen Bestimmungen als reine Gedanken sind zugleich Bestimmungen alles Seyns, ob nun dieses der Natur oder dem Geiste angehöre. Als solche sind sie weder nur natürliche noch nur geistige Bestimmungen. Natur und Geist unterscheiden sich. Jene ist zwar an sich vernünftig, aber vermöge ihrer Aeußerlichkeit in der besondern Gestaltung dem Zufall nothwendig preisgegeben. Der Geist ist nicht nur an sich, sondern auch für sich vernünftig, weiß sich als frei, ist als endlicher, in seiner Existenz durch die Natur bedingter Geist nicht nur vermöge derselben, wie sie, dem Zufall ausgesetzt, sondern auch durch seine Freiheit und das Bewußtseyn derselben nothwendig der Willkür fähig, die es ihm möglich macht, dem Begriff der Vernunft absichtlich und positiv zu widersprechen. Die logischen Kategorien haben darum zu den verschiedenen Stufen der Natur und des Geistes auch ein verschiedenes Verhältniß. Eine niedrigere Kategorie kann ebensowenig auf eine höhere Stufe bezogen werden, als eine höhere Kategorie auf eine niedrigere Stufe. In beiden Fällen ist das Verhältniß der Kategorien und Stufen inadäquat. Es tritt „eine logische Mißhandlung, eine Verzerrung des Realen" ein.

Das Wesen des Geistes ist nun „die Freiheit, welche sich mit Bewußtseyn selbst zu ihrer Nothwendigkeit bestimmt." Darum kann die Kategorie der reinen Nothwendigkeit mit ihrem Mechanismus und Chemismus nur auf die Natur angewendet werden, auf den Geist aber nur insofern, als er „einerseits in seiner Existenz durch die Natur bedingt ist, andrerseits seine Freiheit durch die Bemeisterung der Natur verwirklicht." Schlechthin geistige Verhältnisse können nicht durch die Natur, durch die äußere Nothwendigkeit, sondern nur durch die Freiheit, durch die

Digitized by Google

Subjectivität des Begriffs richtig gefaßt werden. Im Mechanismus und Chemismus ist keine Selbstbestimmung oder Subjectivität vorhanden. Der Geist ist weder ein mechanisches, noch ein chemisches Object und kann kein solches seyn. Er lehrt, wie Hegel, daß die wirkende Substanz als die Einheit ihrer activen und passiven Thätigkeit Subject, d. h. untheilbare Einheit ist; aber er faßt die Selbstbestimmung erst als Zweck überhaupt. Die Substanz setzt sich als die ideelle Ursache, die ein anderes Seyn bestimmt, Ursache der Realität ihres Zweckes zu werden, der dem Inhalt nach auch ein zufälliger oder willkürlicher seyn kann. Im Begriffe des Zweckes als solchen ist noch nicht die Nothwendigkeit als allgemeine gesetzt. Dies geschieht im Begriff des Allgemeinen. Dieses unterscheidet sich selbst von sich als besonderes, um sich in der Einzelheit auch äußerliche Wirklichkeit zu geben. Der Begriff des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen enthält den Zweckbegriff in sich, setzt sich im Einzelnen als Object und entwickelt im Urtheil die weiteren logischen Verhältnisse, in welche das Einzelne eintreten kann. Denn das Einzelne ist nicht blos ein Daseyn, ein für sich seyendes Eins, ein Quantum, ein Ding, eine Substanz, ein Subject überhaupt, sondern ein von seiner Allgemeinheit und Besonderheit erfülltes, ein bestimmtes Subject, in dem der Begriff seine Realität hat. In ihm sind die Kategorien des Seyns, Wesens und Zwecks gesetzt. Hegel dagegen stellt den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie als die Formen des objectiven Begriffs dar, und durch diese bringt erst der Begriff als subjectiver seine Realität hervor. Hegel und Rosenkranz erkennen ferner in der Idee die Einheit des Begriffes und seiner Realität. R. bleibt aber bei dem logischen Inhalt des erst logischen Begriffs der Idee stehen, und schließt außer dem Princip der Methode und dem System jeden andern Inhalt von ihr aus, während Hegel in die Idee das Leben und das Erkennen aufnimmt. Unter den Begriff des Erkennens subsumirt Hegel auch den des Guten. Aus den „abstracten für Natur und Geist gleichartigen Kategorien" schließt Rosenkranz das Leben, Er-

Digitized by Google

kennen und Wollen und darum auch das Gute aus, da er den Begriff des Praktischen in der Logik nur unter der Form des Zweckes, aber nicht in der specifischen Gestalt als Wille zuläßt. Hegel endigt die Logik mit der Idee als der absoluten Methode, R. mit dem Begriff des Systems, zu dessen harmonischer Totalität sich die Idee als Princip durch ihre Methode entwickelt. Als logische Idee „ist sie aber erst der nur ideelle Begriff ihrer selbst." Sie setzt sich ihr selbst ihre reelle Darstellung als Natur entgegen. So ist sie adäquate Realisirung ihres Begriffs; allein erst an sich; denn sie ist noch nicht der eigene Begriff dieser ihrer begriffsmäßigen Realität. Die Idee wird dadurch vollendet, daß der Begriff als freier, selbstgewisser sich mit Ruhe gegen seine Vergegenständlichung verwirklicht. Diese an und für sich seyende Einheit des Begriffs und seiner Realität als sich „selbst wissend und wollend" ist der Geist. Die gedachte logische Idee ist die „vom Geist gedachte." So ist der Geist das Erste und das Letzte.

R. geht bei der Entwickelung dieser Unterschiede von dem Gedanken aus, die Metaphysik und die Logik genau zu unterscheiden und sie auf die Lehre von der Idee zurückzuführen, Gott, Natur und Geist nicht mit einander zu vermischen, dem Geiste seine Freiheit und Selbstständigkeit gegenüber der Natur und ihrer Nothwendigkeit zu sichern und keine der nur für die Natur gültigen Bestimmungen auf den Geist anzuwenden, die blos gedachte Idee von der sich selbst wissenden und wollenden oder dem Geiste zu unterscheiden und den menschlichen oder subjectiven Geist nicht mit dem absoluten oder göttlichen Geiste zu verwechseln, Natur und Geist auf Gottt als Princip zurückzuführen und von ihm abzuleiten und damit die Lehre von der Persönlichkeit Gottes, welche er als eine Hegel'sche darstellen will, zu verbinden.

Die neue Durcharbeitung des Hegel'schen Princips erregte in Berlin Anstoß. In der seit 1860 erscheinenden Zeitschrift: der Gedanke traten im zweiten Hefte des ersten Jahrganges Professor Michelet und im zweiten Hefte des zweiten Jahr-

Digitized by Google

gänges Dr. Lassalle gegen die Rische Wissenschaft der logischen Idee auf. Beide sind Mitglieder einer philosophischen Gesellschaft in Berlin, deren Mitglied auch Rosenkranz ist. Niemand trat in der Gesellschaft für R. auf. Er sah sich von ihr als verurtheilt an. Er steht „allein" und „unvertheidigt" dem „Dogmatismus" der Hegel'schen Schule gegenüber. „Da ich nicht erwarten darf", sagt R. S. 13, „daß irgend Jemand mich vertheidige, da ich aber auch nicht den Schein will aufkommen lassen, als erklärte ich durch mein Stillschweigen mich selbst für abgethan, so wird es auch Niemand mir verdenken, wenn ich den Muth meiner Meinung habe und mich nach Kräften zur Wehre setze."

Der Hr. Verf. beginnt seine Schrift mit einer Schilderung des allgemeinen Standes der deutschen Philosophie von der Julirevolution 1830 bis zur Märzrevolution 1848 und von dieser an bis zur Gegenwart. Die Philosophie hatte von 1830—1848 die Tendenz, die besondern Wissenschaften ihren Principien gemäß umzugestalten. Am meisten bevorzugte sie in diesem Streben die Wissenschaften, welche den Geist zu ihrem Gegenstande haben. Die socialen, politischen und religiösen Probleme waren es, mit deren Lösung man sich beschäftigte. Die logische Frage und die speculative Bedeutung der Naturwissenschaften traten in den Hintergrund. So waren die Themata die Emancipation der Frauen, das Leben Jesu, die Entstehung und Ueberlieferung des Eigenthums, die Untersuchungen über die Theilung der Arbeit und die mit ihr sich erzeugende Vereinigung vieler Arbeitszweige in der Fabrikform, der Kampf der Arbeit mit dem Kapital, die Handelsfreiheit, das Recht der Nationalitäten, die Autonomie der Gemeinden, das Verhältniß der verschiedenen Staatsformen. Nach der Revolution 1849 wendete man sich von ihr ab, beschuldigte sie des hohlen Idealismus, der die praktischen Interessen vernachlässige. Die politische und kirchliche Reaction sprach sich gegen sie aus. Man empfahl den Realismus und die empirischen und exacten Wissenschaften. Zwei Philosophien kamen empor, die Herbart'sche und die Schu-

Digitized by Google

penhauer'sche. Die erste schien dem Realismus günstig und die Uebel der Erziehung heilen zu wollen. Auch empfahl sie ihre Versicherung, exacte Wissenschaft zu seyn. Die zweite sprach witzig und sarkastisch, aber auch mit brutaler Rohheit den Ueberdruß an Schulphilosophie und Professorenweisheit aus. Dabei zerrte sie alle philosophischen Berühmtheiten Deutschlands in den Koth, bemitleidete Kant's „spießbürgerliche Moral, keine Lüge gestatten zu wollen", schilderte den Ekel an der Existenz, die Qual der Lebenssattheit, die Sehnsucht der blasirten Verzweiflung nach dem Nichts, behandelte die Frauenliebe mit pikantem Cynismus, lobte die Consequenz des Selbstmordes und wurde durch ihre „fesselnde Beredsamkeit" „das Brevier für die Aristokratie geistreicher Genießlinge." Sie „verabsolutirte" mit ihrer „krankhaften" Speculation den „Pessimismus." Beide Philosophien standen sich principiell entgegen. Der Neuschellingianismus, seit 1840 Aufsehen machend, war „auf einen kleinen Kreis gnostisch gesinnter Theologen zurückgedrängt, die aus ihm ganz neue unerhörte Aufschlüsse über die Dreieinigkeit, die Incarnation, die Wunder und das einstige Weltende erhofften." Die Baader'sche Theosophie, von Hoffmann in Würzburg mit „edler Begeisterung" vertheidigt, hatte einen „abstract supernaturalistischen und mystischen Standpunkt." Sie kann nur „eine kleine Gemeinde innig den Meister verehrender Anhänger" bilden. Die Krause'sche Philosophie ist im Inhalt „nicht originell genug", in der Form „durch eine falsche Originalität gehemmt." Sie ist daher nur ein „Uebergangsglied" zu andern Formen der Philosophie. Die Hegel'sche Philosophie schien sich bis zur Märzrevolution „erschöpft zu haben", wurde als „antiquirt" angesehen, hatte die Naturforscher und orthodoxen Theologen zu Gegnern. In politischer Hinsicht entsprach sie durch ihr „Festhalten an konstitutioneller Verfassung" weder „den feudalen Reactionären", noch den „republikanischen Radicalen." Zudem hatte sie alle andern philosophischen Parteien gegen sich. Sie wurde durch Aufnahme „Schleiermacher'scher Philosopheme" neu belebt. Doch wuchs das Interesse an ihr in Frankreich, Italien und

England. Die Hegel'ſche Logik war es beſonders, die Anſtoß erregte. Man verließ allmälich die ſtreng dialektiſche Methode, und ſuchte ihr neue Geſichtspuncte abzugewinnen. Nach dem allgemeinen Stande der deutſchen Philoſophie entwickelt der Hr. Verf. den allgemeinen Stand der logiſchen Frage. Die „deutſche Philoſophie befindet ſich in einer Kriſis", und dieſe muß zuletzt auf die logiſche Frage zurückkommen „theils, weil die Hegel'ſche Logik die letzte große Umgeſtaltung der deutſchen Philoſophie begründet hat, theils weil die Logik das Organon aller Wiſſenſchaft iſt." Es handelt ſich hier um die Unterſcheidung der ſpeculativen und pſychologiſchen Logik, „indem man zugleich ihrer Einheit ſich bewußt bleibt." Die ſpeculative Logik iſt „diejenige, welche die Entwickelung des reinen Denkens darſtellt, das ſich von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns, von der Beziehung des denkenden Subjects auf das zu denkende Object ganz frei gemacht hat und ſich ſelbſt in ſeiner eigenen unperſönlichen Nothwendigkeit Gegenſtand iſt. Dies abſtracte, als Denken des Denkens ſich a priori in ſich bewegende Denken iſt daher zugleich Wiſſenſchaft des abſtracten Seyns, weil daſſelbe nur ein gedachtes ſeyn kann. In dieſem mit dem Begriff des Seyns identiſchen Denken beſtimmt der Gedanke ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden und ſetzt den in ihm ſelbſt inne wohnenden Zuſammenhang" (S. 67).

Man ſieht, der Ausgangspunkt der ſpeculativen Logik iſt der Hegel's. Allein kann man denn Subject und Object wirklich hinwegdenken, iſt das Denken ohne Denkendes, alſo ohne Subject möglich? Können wir ein Denken ohne Denkendes denken? Exiſtirt das von dem Concreten in Gedanken Abgezogene oder Abſtracte an und für ſich? Iſt es nicht vielmehr nichts ohne das Concrete? Was iſt das Denken anders, als der vom Denkenden abgezogene Begriff, wie das Seyn der vom Seyenden abſtrahirte Gedanke? Iſt ein Seyn ohne Seyendes, ein Denken ohne Denkendes? Kann das Bewußtſeyn ſich ſelbſt aufheben; iſt nicht vielmehr bei allen dieſen Aufhebungen und Aufhebungsverſuchen deſſelben immer daſſelbe eine Bewußtſeyn thätig? Findet

Digitized by Google

sich die Identität des so genannten reinen Seyns und reinen Denkens anders, als im Nichts, weil das Nichts die Aufhebung des Seyenden und Denkenden, Denken und Seyn aber ohne Denkendes und Seyendes nichts ist? Ist das Denken ein anderes, als ein persönliches? Wie kann das Persönliche sich selbst zum unpersönlichen Gegenstand machen? ein unpersönliches Denken nach Aufhebung des Sub- und Objectes sich bewegen? Wie kann ein bloßer abstracter Gedanke sich selbst bestimmen und das, in dem Alles aufgehoben ist und das ein Denken ist ohne ein Denkendes zu seyn, aus diesem Nichts die Unterschiede entwickeln? Dies sind die ernsten Bedenken, die uns bei dem Ausgangspunkte dieser speculativen Logik aufstoßen.

Der Hr. Verf. entwickelt nun aus diesem reinen Denken, das ihm zugleich das reine Seyn ist, die einzelnen Denkbestimmungen oder Kategorien. Die Totalität dieser Begriffe ist ihm die logische Idee oder das System der reinen Vernunft. Von der speculativen Logik wird nun die psychologische oder formale unterschieden. „In der Hegel'schen Schule", sagt der Hr. Verf. S. 9, „war anfänglich der Enthusiasmus für die speculative Logik, die man der formalen mit Vornehmheit entgegenstellte, so groß, daß man die Berechtigung der psychologischen Logik gänzlich vergaß und verkannte. Der Enthusiasmus steigerte sich zu dem Fanatismus, die Logik als die Universalwissenschaft zu behandeln, die, über Natur und Geist hinaus, allein den letzten wahrhaften Begriff des Absoluten gäbe. Sie wurde zu einer pantheistischen Theologie potenzirt. Der Begriff der reinen, insofern unpersönlichen Vernunft, der ihren wirklichen Inhalt ausmacht, wurde mit dem Begriff des absoluten Geistes identificirt oder vielmehr dieser in jenem absorbirt." Vielfach trat man gegen diese Auffassung auf. Auch der Hr. Verf. versuchte hier ein Aehnliches. Er wollte durch seine Wissenschaft der logischen Idee die speculative Logik oder die Wissenschaft vom Begriff der reinen Vernunft „von aller irrthümlichen theologischen Gnosis und von dem Schein befreien", nicht nur „die Wissenschaft der absolut ideellen Form alles Realen, sondern auch die

Digitized by Google

speculative Abbreviatur des Begriffs der Natur und des Seins selber zu seyn" (S. 9).

Hierauf giebt er eine Uebersicht der Wissenschaft der logischen Idee selber (S. 16—23 entwickelt die allgemeinen Differenzpunkte zwischen Hegel's Logik und der seinigen (S. 23—30, giebt eine Kritik des Hegel'schen Begriffes der Objectivität (S. 30—38), deutet die Tragweite des Begriffe des Mechanismus und Chemismus an (S. 38—47), unterscheidet den Mechanismus und Chemismus als Begriffe (S. 47—55), den objectiven Begriff als die Teleologie (S. 55—58), die Stellung des Zweckbegriffs im System (S. 61—66), die unbewußte Zweckthätigkeit (S. 66—70), den Begriff und die Idee (S. 70—75), sucht nachzuweisen, daß der Begriff des Lebens, des sittlichen Erkennens und des Guten nicht in die Logik gehöre (S. 75—83), bestimmt die Methode der Idee (S. 83—85), die Stellung seiner Logik zum Grundgesetz der Dialektik (S. 86—89), die Auffassung des Begriffs des Einzelnen Hegel und Michelet gegenüber (S. 89—92), die Aeußerlichkeit des Begriffs (S. 92—95), die Bedeutung des ontologischen Beweises für die Logik (S. 95—101), beurtheilt die Erklärung des Unvollkommenen und Bösen durch die Objectivität des Begriffs im Hegel'schen Sinne (S. 101—106), die Auffassung des Hegel'schen Systemes als eines atheistischen (S. 101—111), giebt eine Ableitung der verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks Objectivität (S. 111—117), berührt die kleinen Controversen mit Professor Michelet (S. 117—131) und schließt mit der Recapitulation der Hauptdifferenzen zwischen Hegel's Logik und der seinigen (S. 131—135), einer Analogie des geschichtlichen Verlaufs der Philosophie mit den Momenten der logischen Idee als Metaphysik, Logik und Ideologie (S. 135 u. 136) und einer Andeutung, „in welchem Sinne er „den ihm gemachten Vorwurf des Verkantianismus mit

Freuden annehme (S. 136 — 138) und fügt derselben noch einige Schlußworte bei (S. 138).

Vor Allem liegt dem Hrn. Verf. daran zu zeigen, daß das mit dem reinen Seyn identische Denken, die bewußtlose reine Vernunft der speculativen Logik noch lange nicht Gott sey, daß das Denken ein Denkendes, das absolute Denken ein absolut Denkendes, einen Geist voraussetze, darum der Geist das Erste und Letzte der Logik sey, daß Gott der absolute Geist und zwar ein persönlicher, denkender und wollender Geist, der Schöpfer und Erhalter der Welt sey, daß diese Ansicht auch die Hegel's sey und sich mit dem Hegel'schen Systeme vereinigen lasse.

Gerade dieser letzte Punkt, seine Lehre vom persönlichen Gotte und die Zurückführung dieser Lehre auf das Hegel'sche System, war es aber, dessentwegen ihn die strengen Hegelianer in Berlin, wie Michelet und Lassalle, in der Zeitschrift: Der Gedanke mit Heftigkeit angriffen.

Man warf ihm vor, durch seine Logik „eine große Verantwortung" auf sich geladen zu haben, daß er sich „so oft zu Kant hingezogen fühle und ihn als einen großen Genius behandle", der „Hegel ebenbürtig sey", was die Schule „unberührt hinnehmen" wolle, da er „auf Kant's Lehrstuhl sitze", daß er auch „Herbart's Philosophie so oft mit Ernst erwähne", daß er die „kleinsten Geister", wie Prantl, Goldstücker, Huhn, Zeising, „wiederholt anführe." Michelet wirft ihm insbesondere vor, daß er und David Strauß nicht von ihm erwähnt werden. Beide Gegner verlangen von ihm, daß „der Mensch nicht nur den Werth des Absoluten haben müsse", sondern sie behaupten auch, daß „der Begriff des absoluten Geistes an und für sich in Kunst, Religion und Wissenschaft aufgehe", sie tadeln an R., daß er Gott „hypostasire und zu einem transscendenten, außerweltlichen, prädicatlosen Unwesen mache" (S. 109). Die Ausdrücke, die Michelet bei seinen angeblichen Zurechtweisungen braucht, sind „nichts weniger, als freundschaftlich." Es werden ihm Vorwürfe in unziemlicher Gestalt gemacht, wie „Sauhiebe, Bombast, Verballhornung, Weichselzöpfe von Widersprüchen, ordinäre Logik"

Digitized by Google

S. 118). Der Verf. sieht diese „Anfeindungen" als eine Vergeltung für die „Grobheit" an, mit welcher er in jungen Jahren den Hofrath Buchmann in Jena behandelte. Man wirft ihm ferner vor, er sey zu Kant herabgesunken sie). Unter den Specialvorwürfen zeichnet sich vor allen der „Generalvorwurf" aus, daß R. „einen Gott annehme", dessen „Denken die Vernunft ist", welche „wir Menschen im Denken auch als die unsrige zu erkennen streben", daß „das Denken die Priorität vor dem Seyn" habe, weil ihm „die Superiorität über denselben zukomme", daß er „eine Schöpfung annehme", daß er „durch seinen Glauben an einen persönlichen Gott den Ernst der Religion, die Negativität, den Schmerz der Selbstentäußerung zerstöre." Ohne Beleidigung, mit steter Beobachtung des Maaßes und wissenschaftlichen Anstandes antwortet der Hr. Verf. in der vorliegenden Schrift den leidenschaftlichen, mehrfach unbegründeten Einwendungen seiner Gegner.

Er wiederholt diesen gegenüber abermals seine früher ausgesprochene Behauptung von Gott als einem absoluten und persönlichen Geiste. „Denken und Wollen", heißt es S. 58, „kann nur ein Subject. Der Geist ist als absoluter Geist die subjective Einheit des Universums, die, als freie Ursache, dasselbe denkt und will. Sie ist das Urdenken und Urwollen, das nicht erst, wie das menschliche, durch einen Bildungsproceß seiner selbst mächtig wird, sondern, frei von der Geschichte, ewig sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit gleich ist. Der absolute Geist ist Gott, der dem Universum ebensowohl immanent als transscendent ist und mit welchem wir Menschen, weil wir Geist von seinem Geiste sind, uns entzweien, aber auch versöhnen können. So verstehe ich Hegel." Er klagt darüber, daß ihm seine Gegner das Bestreben, „den Begriff des absoluten Geistes, als den des ewigen, seiner selbst bewußten Gottes zu lehren, als eine Untreue gegen den wahren Geist des Hegel'schen Systemes" zum Vorwurfe machen. Er weist auf die Eingenommenheit der Philosophen und Naturforscher in unserer Zeit gegen den Glauben an einen „persönlichen Gott" hin. Und doch muß

Digitized by Google

schon „die arithmetische und mathematische Seite der Natur einen Gott in ihr erkennen lassen." Er führt zum Belege die genaueste Berechnung der Größenverhältnisse, die topographische Astronomie, die Stöcheometrie, die Krystallographie, die Meteorologie, die Anatomie und Physiologie an, um durch die aus ihnen gegebenen Nachweisungen in der Natur Verstand und Vernunft darzustellen, auf eine berechnende Intelligenz zu schließen. „Wie das Mikroskop dem überraschten Auge im Wassertropfen ungeahnte infusorielle Wesen entschleiert, so offenbart das Denken in der gottlos scheinenden Natur den denkenden, das Größte wie das Kleinste berechnenden Schöpfer der Natur. Die Naturforscher sollten über ihrem Rechnen nicht den Gedanken an Gott, und die Pietisten über ihrer Andacht an Gott nicht vergessen, daß er ein strenger Arithmetiker ist, die Philosophen aber ihn im Calcül der Natur erkennen und anerkennen" (S. 61). Er erklärt sich unvermögend, aus dem Abstracten einer unpersönlichen Vernunft oder aus der Bewegung verstandloser Atome sich die Existenz des Universums begreiflich zu machen. Er fühlt sich, wie Kant, gedrungen, zu bekennen, daß das Gewissen in ihm und der gestirnte Himmel über ihm ihm die Existenz Gottes offenbaren (S. 81). Rosenkranz vertheidigt diesen Glauben nicht nur als den seinigen, sondern als den Hegel's. Seine Gegner bestreiten das Letztere und sprechen sich zugleich gegen R's Glauben an Gott aus. Von Hegel sagt R. ausdrücklich: „Ich kann seine Religionsphilosophie nicht anders verstehen. Ich kann ihm nicht die Halbdenkerei zutrauen, von einer Immanenz ohne Transscendenz zu handeln. Ich gebe daher meinen Gegnern die Anklage, Hegel nicht verstanden zu haben, zurück" (S. 58 u. 59). Er gesteht zu, daß in Hegel's absoluter Idee zwei Begriffe in einem „dialektischen Helldunkel" vermischt sind, der Begriff der absoluten Macht und der Begriff des absoluten Geistes. Diese Macht soll einmal die „absolute Methode" seyn und als diese Methode „Alles erschaffen und beherrschen." Dann wird die absolute Idee wieder eine „sich wissende Idee" genannt, die „ihrer selbst sicher, sich frei zu ihrem

Digitized by Google

Andersseyn, zur Natur entläßt." Daher entstand ein „Dualismus innerhalb der Hegel'schen Schule selbst. Die eine Richtung ist der Ansicht, der absolute Geist als absolutes Subject sey nach Hegel die allbefassende Persönlichkeit, der subjective Grund der Vernunft und der Schöpfer der Natur. Die andere Richtung erklärt im Hegel'schen Systeme die Methode als absolutes Princip, das im Menschen sich ewig zum wirklichen Subject mache und durch die Philosophie sich zur Absolutheit des Geistes erhebe." So ist nach der ersten Richtung der absolute Geist in Hegel's Sinne der persönliche Gott, nach der zweiten der Mensch. Michelet wendet sich der zweiten Richtung zu und erklärt in seiner Zeitschrift: Der Gedanke, daß „die Methode als absolute die absolute Persönlichkeit" sey, was Rosenkranz, welcher die erste Richtung einschlägt, so vorkommt, „als wenn Jemand sagte, daß das Bauen der Baumeister oder der Proceß der Richter sey". (S. 81). R. erklärt sich unvermögend, aus dem Abstractum einer unpersönlichen Vernunft oder aus der Bewegung verstandloser Atome sich die Existenz des Universums begreiflich zu machen.

Michelet bekämpft R. vorzugsweise wegen dieser seiner theistischen Auffassung des Hegel'schen Systems. Er bestreitet die Behauptung, daß „Gott das in seinem Seyn, Wissen und Wollen absolute Subject sey." Er wirft R. vor, daß dieser Gott die „Persönlichkeit leihe," und behauptet, daß nur der Mensch das persönliche Absolute sey." Ganz richtig zeigt R. in seiner Erwiderung, daß, wenn kein Gott „als Grund der Vernunft, als Schöpfer der Natur, als Halt der Geschichte" existirt, die Natur das Absolute sey. Er glaubt, daß man auf einem solchen Standpunkte den Vorwurf des Atheismus und Materialismus nicht abwenden könne. Die Natur bleibe in einem solchen Falle, fügt er bei, offenbar das Erste, aus welchem der menschliche Geist auf eine ihm unbegreifliche Weise erst als eine Secundagenitur hervorgegangen" sey (S. 109).

Durch eine Revolution der Erde oder nur durch eine starke Aenderung ihrer Temperatur könnte der Mensch, meint R., wie-

Digitized by Google

der von der Erde verschwinden. In diesem Falle, da Michelet keinen andern absoluten Geist, als den menschlichen, kennt, wäre es mit dem Geiste aus. Daher versichert Michelet, um den dritten Theil der Hegel'schen Philosophie, die Lehre vom Geiste, zu retten, daß „die Menschheit unentstanden, daß sie ewig sey, daß sie nie vergehen werde." R. fragt: Wenn die Natur nach Michelet nicht das Erste seyn soll, was ist es denn? Nach Michelet und Lassalle soll es zwar die Vernunft seyn. Sehr wahr aber bemerkt er dagegen: „Wie kann die reine Vernunft existiren, wenn sie nicht von einem denkenden Subjecte ewig gedacht wird? Ich begreife dies nicht. Ich habe in der Einleitung zu meiner Logik auseinandergesetzt, in welchem Sinne die Vernunft der Logos genannt werden könne, aber ich habe bemerkt, daß die Vernunft als solche, in der immanenten Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen als das abstracte Neutrum der Idee unpersönlich sey, weil alle diese Kategorien erst im Denken eines persönlichen Subjects persönlich werden. Im denkenden göttlichen und menschlichen Geist ist die Vernunft persönlich. Der Logotheismus Michelet's und Lassalle's versichert, daß die logische Idee in dem Andersseyn der Natur außer sich gerathe, um durch die Negation der Natur wieder in sich zurückzukehren. Wie aber die logische Idee, ohne als das absolute Denken eines absoluten Subjects zu existiren, es anfangen soll, sich zur Natur zu entäußern bleibt mir wieder ein undurchdringliches Räthsel. Ich könnte, erlaubte mir dies mein glückliches Temperament, die Berliner Philosophen beneiden, daß ihnen das Alles, wie sie zu sagen lieben, so „durchsichtig" ist. Ich weiß nicht, ob sie sich nicht selbst täuschen." (S. 110). R. hält übrigens hinsichtlich seines philosophischen Gottesbekenntnisses ganz den rationalistischen Standpunkte fest. Er stößt „allen Aberglauben" an Wunder, an Engel- und Teufelserscheinungen, an specifisch-göttliche Macht der Priester, an imperfectibel seyn sollende Glaubensbekenntnisse u. s. w. mit Entschiedenheit von sich. Nur den Glauben an Gott hält er „so wenig für Aberglauben," daß ihm „der Unglaube an ihn als

Digitized by Google

die Illusion des stärksten Aberglaubens erscheint" (S. 170). Er erkennt die Skepsis an, „welche bezweifelt, ob wir uns von Gott einen adäquaten Begriff machen, ob wir überhaupt, daß ein Gott existirt, beweisen können." Er sieht diese Skepsis für „wissenschaftlich berechtigt" an. Er erkennt die Mystik an, die „sich durch eine kühne Mythologie theosophischer Gnosis die Tiefen der Gottheit zu erschließen strebt." Er verwirft dagegen einen „profanen Dogmatismus, der den Menschen vergottet und und der sich einbildet, den Begriff der Religion zu erhalten, indem er einzig dem Menschen das absolute Wissen zuschreibt." Er findet es traurig, wenn „das letzte Ziel der Geschichte darin bestände, daß alle Menschen die Kategorien der absoluten Logik hübsch durchzudenken lernten." Er erklärt die Religion als keine Religion, die kein persönliches Verhältniß des Menschen „zu einem persönlichen Absoluten," wie es „nun immer vorgestellt und genannt werde," hat (S. 111).

Michelet behauptet in seiner Beurtheilung der R'schen Wissenschaft der logischen Idee: „Wir sind der Ansicht, daß, weil das ursprüngliche Denken das ursprüngliche Seyn selber ist, die Vernunft, die den Himmel ewig kreisen läßt, der seyende Himmel selbst ist." Indem R. hierauf erwiedert, daß M. damit den schöpferischen Gott bei Seite werfe, bemerkt er treffend: „In solchen Aeußerungen bleibt für mich immer das Mysterium, wie ein ursprüngliches Denken ohne einen ursprünglich Denkenden möglich ist. Hier muß die Berliner Schule sich im Besitz einer besondern speculativen Erleuchtung befinden, ein Denken ohne einen Denkenden denken zu können. Daß ich das Denken von dem Seyn trennte, daß ich das Seyn erst von Gott erschaffen ließe, daß ich in dem Denken Gottes das Seyn nicht zugleich als mitgesetzt dächte, sind barbarische, grundlose Insinuationen. Daß ich aber das Seyn Gottes von dem durch sein Schaffen gesetzten Seyn unterscheide, ist doch wohl ganz in der Ordnung. Hat denn nicht auch Hegel in der Vorrede zu seiner Logik von Gott gesagt, daß der-

Digitized by Google

selbe darin gedacht werde, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes existire?" (S. 119).

Das Absolute soll nach Michelet „als wirkliche Person nur in den einzelnen Personen existiren", es soll „nicht für sich selbst Person seyn." „Wenn eines guten Tages", erwidert R., „der letzte Mensch den letzten Athemzug gethan hätte, so wäre damit auch alle Persönlichkeit im Universum erloschen. Der absolute Geist wäre todt." „Der Diamant des Unendlichen glänzt", wie M. sagt, „nur auf dem Misthaufen des Endlichen. Le diamant de l'infini ne brille que sur le fumier de la finitude, heißt es in M's Esquisse de Logique p. 48. Gegen diese Anschauung M's erhebt R. die begründete Einwendung: „Wenn das Absolute nicht für sich selbst, wenn es nur in der unbestimmten, entstehenden und vergehenden Vielheit der Einzelnen Personen ist, so ist es nicht wirkliches Subject. Das Allgemeine soll sich in jedem Subject individualisiren. Wie verschieden die Individuen auch seyen, so soll doch in ihnen die absolute Persönlichkeit als das wahre Ich eines jeden leben. Das thut jede Gattung der Pflanzen und Thiere auch in ihren Individuen und mithin sind die empirischen Individuen die Verwirklichung des Absoluten. Michelet sagt dagegen, daß nicht dies oder jenes empirische Individuum das Absolute sey. Er will damit offenbar, indem er so die Absolutheit wieder der Gattung zuwirft, besonders der Einzigkeit des Gottmenschen entgegentreten. Vor Allem will er die Existenz Gottes als des absoluten Subjects negiren, weil Gott, als die absolute Person, wie er meint, nur noch eine Person mehr zu den übrigen wäre und nichts als ein endliches empirisches Eins seyn würde. Freilich, wenn Gott nicht schlechthin unendlich wäre, so würde er eine Person nur neben andern Personen, nur eine Vermehrung der vielen Subjecte um noch ein Subject seyn".... „Jeder Mensch, wer er auch sey, kann sich im Geist zu Gott als dem absoluten Geist erheben, aber kein Mensch ist selber der absolute Geist. Die Einheit des Menschen mit Gott enthält auch ihren Unter-

Digitized by Google

ſchied, weshalb ſie nur als Einigung, als lebendiger Proceß exiſtirt" (S. 125 u. 126).

Gewiß iſt R. bei aller Anerkennung der großen Verdienſte Hegel's zu jeder Abweichung von deſſen logiſchem Syſteme, ſo bald er dieſe wiſſenſchaftlich begründet, vollkommen berechtigt. Gewiß iſt er ebenſo in ſeinem vollen Rechte mit vielen, im Laufe dieſer Darſtellung angeführten Einwendungen, die er gegen die Michelet-Laſſalle'ſche Auffaſſung der Logik in der vorliegenden Schrift erhoben hat. Er iſt in ſeinem vollen Rechte, wenn er behauptet, daß der menſchliche Geiſt kein abſoluter Geiſt ſey, und daß wir uns unter dem Göttlichen etwas anderes, als das bloß Menſchliche, vorzuſtellen haben, daß die logiſche Idee, die reine Vernunft, als reines Denken noch lange kein perſönlicher oder von der Welt verſchiedener Gott ſey, daß die Natur anders als der Geiſt aufgefaßt werden müſſe, daß dieſem Freiheit zukomme und daß der Begriff des Mechanismus und Chemismus mit ihm nicht vereinigt werden könne, daß das Allgemeine noch lange nicht das concret Exiſtirende ſey, daß das Denken ein Denkendes vorausſetze, alſo das Erſte und Letzte nicht das Denken, ſondern daß das Denkende der Geiſt ſey.

Aber, wenn man auch mit allen dieſen Bemerkungen R's einverſtanden iſt, ſo wird man darum doch gegen Einzelnes in ſeiner Replik auf die Michelet-Laſſalle'ſchen Angriffe nicht unbegründete Bedenken erheben können.

Für's Erſte hält ſich R. an den Begriff der Perſönlichkeit Gottes, welchen M. nur inſoferne zuläßt, als Gott als das Abſolute nicht eine Perſon für ſich ſelbſt, ſondern das in den Einzelnen Perſonen als Perſon-Exiſtirende iſt. Das Abſolute iſt nach R. eine Perſon für ſich ſelbſt. Wir verbinden aber mit dem Begriffe der Perſönlichkeit den Begriff einer Beſchränktheit, welcher von dem Begriffe des Göttlichen zu entfernen iſt, und können uns wohl endliche Perſonen, aber keine unendliche Perſon, welche doch Gott ſeyn müßte, denken. Es würde alſo eine Art von Anthropomorphismus entſtehen, wenn man mit dem unendlichen Weſen in dieſem Sinne den Begriff des Perſönlichen

Digitized by Google

verbände. Versteht man aber unter Persönlichkeit Gottes seine Verschiedenheit von der Welt, so ist weder etwas Anthropomorphisches, noch irgend wie Unphilosophisches in dieser Vorstellung.

Die meisten Bemerkungen, die R. macht, gelten nicht allein dem Systeme M's, sondern Hegel's selbst, und R. ist nicht im Stande nachzuweisen, daß seine speculative Anschauungsweise die des Hegel'schen Systems ist.

Rosenkranz nennt den „absoluten Geist" die „subjective Einheit des Universums, die als freie Ursache dasselbe denkt und will." Der absolute Geist wird nicht erst, wie der menschliche, „durch einen Bildungsproceß seiner selbst mächtig", sondern er ist „frei von der Geschichte, ewig sich selbst gleich in seiner absoluten Thätigkeit." Er ist dem Universum nicht nur „immanent", sondern auch „transscendent." Wir Menschen „entzweien und versöhnen" uns mit seinem Geiste. Er stellt diese Behauptung als die Hegel's hin. „Wäre dies ein Mißverstand", fügt er bei, „so würde ich es nicht um meinet-, sondern um Hegel's willen bedauern; denn der höchste Triumph der Philosophie, die Freiheit auch in ihrer Wahrheit erkannt zu haben, würde ihm entgehen. Ich selber, wie gesagt, sehe keinen Grund, Hegel diesen Triumph zu verweigern. Ich kann seine Religionsphilosophie nicht anders verstehen. Ich kann ihm nicht die Halbdenkerei zutrauen, von einer Immanenz ohne Transscendenz zu handeln. Ich gebe daher meinen Gegnern die Anklage, Hegel nicht verstanden zu haben, zurück."

Nach Hegel's Tode erhoben sich allmählig seit 1832 im Schooße der Schule selbst Streitfragen, die sich auf 3 Punkte bezogen, 1) auf die Persönlichkeit Gottes, 2) auf die Unsterblichkeit der Seele, 3) auf die Christologie. In Beantwortung dieser Fragen theilte sich die Schule in zwei Lager, das Althegel'sche und Junghegel'sche. Die Althegelianer vertheidigten die Lehre von der Persönlichkeit Gottes, dem theistischen, von der Welt unterschiedenen Gott, die persönliche Unsterblichkeit des Individuums und die historische Einzigkeit Christi im Sinne der Kirchenlehre als Hegel'sche Lehrsätze, wäh-

Digitized by Google

rend die Junghegelianer, als im Weſen und der Folgerichtigkeit des Syſtemes begründet, den pantheiſtiſchen oder unperſönlichen Gott oder die unendliche Menſchheit als Gott, die Ewigkeit des Geiſtes an ſich, abgeſehen von ſeiner Individualität, und die menſchliche Gattung als dasjenige im Sinne Hegel's bezeichneten, in welchem ſich die von der Dogmatik Chriſtus beigelegten Eigenſchaften verwirklichten. Offenbar nun waren die letzteren darin in ihrem Rechte, daß ſie dieſe Lehren als in der Folgerichtigkeit des Hegel'ſchen Syſtemes begründete, aufſtellten und denjenigen, welche die entgegengeſetzten Behauptungen vertheidigten, Inconſequenz oder Mißverſtändniß der Hegel'ſchen Philoſophie zum Vorwurfe machten. In dieſer oder einer ähnlichen Lage befinden ſich Michelet und Laſſalle in ihrer Bekämpfung der R'ſchen Logik. Iſt auch R. vollſtändig berechtigt, die theiſtiſche Anſchauung mit ſeiner Logik zu verbinden und den Gegnern eine atheiſtiſche oder pantheiſtiſche vorzuwerfen, ſo wird er ſchwerlich mit gleichem Rechte den ſtrengen Hegelianern gegenüber die Hegel'ſche Logik ſo auslegen können, daß ihre Speculation zu einem theiſtiſchen Syſteme oder einer Lehre vom perſönlichen, ſelbſtbewußten Gotte, von einem abſoluten Gottesgeiſte, der ein ganz anderer, als der menſchliche iſt, wird.

Hier ſind wohl M. und L. im Rechte, wenn ſie ein Syſtem nach ſeinem Princip und ſeiner Folgerichtigkeit, im Sinne und Geiſte ſeines Urhebers ausgelegt wiſſen wollen und dieſen an ſich richtigen Grundſatz auch auf die Hegel'ſchen Lehren anwenden.

Nach der Hegel'ſchen Weltanſchauung iſt nicht das Einzelne, das Ich, die abſolute oder endliche Perſönlichkeit das Prius aller Realität, ſondern ein Allgemeines, das alles Einzelne in ſich befaßt. Dieſem Allgemeinen iſt das Princip des Unterſchiedes immanent, und aus ihm wird das Einzelne durch dialektiſchen Entwickelungsgang erſt gewonnen. Dieſes „Abſolute" iſt die „Idee." Ueber ſie hinaus giebt es „kein Höheres." Auch iſt nichts außerhalb ihrer; denn ſie verwirklicht ſich in Allem, was iſt. Die logiſche Entfaltung des Abſoluten iſt demnach nichts

Digitized by Google

Anderes, als die Entwickelung der „reinen, allem natürlichen und geistigen Leben zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffe oder Denkbestimmungen.“ Sie sind das „diamantene Netz“, innerhalb dessen Natur und Geist existiren, sie sind die Gottheit, wie sie vor Erschaffung der Welt war. Denn ihre Einheit ist die Idee, aus ihr werden sie abgeleitet, auf sie zurückgeführt. Die Hegel'schen Kategorien sind also die Grundbestimmungen des subjectiven Erkennens nicht minder, als die der objectiven Wirklichkeit inne wohnende Seele. Das Absolute ist „reiner stoffloser Gedanke.“ Es entwickelt aus sich das „Andersseyn des reinen Gedankens“ oder die Natur, die Verzerrung des reinen Gedankens in Raum und Zeit, es kehrt aus dieser Selbstentäußerung oder Selbstentfremdung wieder zu sich selbst zurück, hebt dieses Andersseyn oder die Natur auf und wird dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke oder Geist. Das Absolute ist also ursprünglich kein sich selbst Wissendes, durchaus nichts Persönliches. Erst in den Unterschieden, welche in der ursprünglichen Einheit liegen, wird dialektisch die Persönlichkeit entwickelt. Die Kategorien sind nicht gleich gültig in Beziehung auf Natur und Geist, sondern sie sind die Begriffe oder Denkbestimmungen, auf welche das Wesen beider zurückzuführen ist. Nicht das Einzelne, nicht das Persönliche, sondern das Allgemeine ist das Wesenhafte. Die Idee als reiner Gedanke setzt allerdings ein Denkendes voraus. Aber dieses Denkende, die Idee Bildende ist der Mensch, und, wenn die Idee durch Negation ihres Andersseyns oder der Natur zu ihrem Fürsichseyn kommt und sich als Idee weiß, so ist sie eben der sich in seinem Fürsichseyn wissende Gedanke, der menschliche Geist. Der Geist wird von Hegel als subjectiver, objectiver und absoluter unterschieden. Der subjective Geist ist der bestimmte, einzelne, endliche menschliche Geist. Der objective Geist ist das Daseyn des Geistes, die Verwirklichung des Geistes in der Objectivität der Dinge. Der Geist ist absolut, sofern er „aus der Sphäre des Objectiven zu sich selbst, zur Idealität des Erkennens, zum Wissen der logischen Idee zurückkehrt.“ Ist dieser Geist etwa ein anderer nach Hegel,

Digitized by Google

als der menſchliche? Die Methode iſt abſolut, das Wiſſen iſt abſolut, und der Geiſt, der dieſe abſolute Methode, dieſes abſolute Wiſſen hat, iſt eben der menſchliche. Das Abſolute von der einſeitig objectiven Seite betrachtet iſt das Abſolute „für die ſinnliche Anſchauung" und als ſolches das Schöne oder das Scheinen der Idee durch ein ſinnliches Medium, die Idee in der Form begränzter Erſcheinung; das Abſolute, von der einſeitig ſubjectiven Seite aufgefaßt, iſt die Art und Weiſe der Vorſtellung (des Symbols oder der ſubjectiven Einbildungsweiſe) des Abſoluten, Religion. Gerade in dieſer ſymboliſchen Vorſtellungsweiſe der Religion kommt nach Hegel Gott als Subject und Perſon vor. Erſt die abſolute Philoſophie, von dem einſeitig ſub- und objectiven Standpunkte emancipirt, wird zu dem „alle Wahrheit wiſſenden, das ganze natürliche und geiſtige Univerſum aus ſich reproducirenden Gedanken, deſſen Entwickelung das Syſtem der Philoſophie iſt." Iſt aber dieſer Gedanke nicht der Gedanke des Menſchengeiſtes, und wenn der Gedanke einen Denkenden vorausſetzt, wer anders denkt dieſen Gedanken und wer anders hat ihn gebildet, als der denkende Menſch? So iſt die Junghegel'ſche Richtung in der That eine folgerichtige Entwickelung der Hegel'ſchen Philoſophie, und Michelet und Laſſalle ſtehen darum mehr auf dem Hegel'ſchen Standpunkte, als R., deſſen Lehre ſie bekämpfen. Es iſt aber kein Grund vorhanden, eine Lehre zu bekämpfen, weil ſie nicht mit Hegel übereinſtimmt. Viele ſcharfſinnige und anziehende Bemerkungen, die R. in der vorliegenden Schrift macht, finden darum mit gleichem Rechte auf Hegel, wie auf die von ihm bekämpften Vertreter ſeiner Lehre Anwendung. Jedenfalls hat die vorliegende Schrift das Verdienſt, daß ſie nicht nur „eine negative Kritik übt", ſondern, daß ſie auch „die Wiſſenſchaft zugleich poſitiv fortzubauen trachtet."

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Digitized by Google

Ueber die Freiheit der Wiſſenſchaft. Von Dr. J. Frohſchammer, ord. Prof. der Philoſophie an der Univerſität München. München, 1861. Verlag der J. J. Lentner'ſchen Buchhandlung (E. Stahl). XI S. und 162 S. gr. 8.

Die Hauptaufgabe der Unterſuchungen des Hrn. Verf. beſteht darin „zu zeigen, daß die Philoſophie auch auf dem Standpunkte des Katholicismus Freiheit der Forſchung in Anſpruch zu nehmen habe und nicht im Verhältniß der Dienſtbarkeit ſtehen könne, wenn „ſie Bedeutung, ja auch nur wahrhafte Exiſtenz haben ſoll." Vollkommen begründet iſt die Behauptung des Hrn. Verf., ſo lange er von der Philoſophie als Wiſſenſchaft an ſich ſpricht. Die Philoſophie an ſich geht von dem negativen Grundſatze gänzlicher Vorausſetzungsloſigkeit aus. „Man muß an allem zweifeln" iſt der negative Anfangsſatz der philoſophiſchen Weltanſchauung des Vaters unſerer neuern Philoſophie. Es gehörte zum Weſen der Philoſophie der Griechen, welche die eigentliche Philoſophie des Alterthums iſt, keinerlei Art von äußerem Anſehn und von Glauben an äußeres Anſehen als leitender Maaßregel für das Philoſophiren anzunehmen. Man wollte die Wahrheit durch die Vernunft allein erforſchen. Freund iſt mir Sokrates, Freund Plato, aber eine größere Freundin iſt mir die Wahrheit, — dieſer Grundſatz des größten Weltweiſen des Alterthums deutet jene Freiheit der Wiſſenſchaft ſchon in der alten Zeit an. Die Philoſophie machte ſich von den Feſſeln der auf Auktoritätsglauben gebauten Mythologie los und kam ſchon durch Anaxagoras, Sokrates, Ariſtoteles in Gefahr, als irreligiös und unkirchlich verfolgt zu werden. Doch auch das Mittelalter ſelbſt, deſſen Philoſophie unter dem Joche der Gottesgelehrſamkeit lag und in inhaltsleeren Formalismus als Scholaſtik ausartete, kennt den Grundſatz der Freiheit der Philoſophie als Wiſſenſchaft. „Wenn alle Väter ſo ſprechen, ſpreche ich nicht ſo", ſagt Abälard. Noch mehr als in der theologiſchen, zeigt ſich in der philoſophiſchen Scholaſtik dieſer Grundſatz der Freiheit der Wiſſenſchaft. Man unterſcheidet, um die philoſophiſche Forſchung gegen die Verfolgungen

Digitized by Google

Roms zu ſchützen, zwiſchen der philoſophiſchen und theologiſchen Wahrheit (philosophice et theologice verum). Simon von Tournay, Amalrich von Bene, David von Dinant und Andere ſtellten als philoſophiſche Wahrheit die Negation der damaligen chriſtlichen Glaubensſätze, wie der Gottheit Chriſti, der Dreieinigkeit, der Erſchaffung der Welt in der Zeit, der Auferſtehung des Fleiſches u. ſ. w. auf und behaupteten, daß ſolche Verneinung philoſophiſch wahr, aber theologiſch falſch ſey. So verſuchten ſie die Klippe der Verketzerung zu umſchiffen, wenngleich der päpſtliche Legat Odo von Tusculum (1247) und Papſt Johann XXI (1276) diejenigen verfluchten, welche eine andere Wahrheit, als die damalige theologiſche annahmen. Das Unphiloſophiſche und mikrologiſch Beſchränkte in der mittelalterlichen Scholaſtik beruht lediglich darauf, daß ſie keinen eigenen Denkſtoff hatte, daß dieſer ihr durch die Kirche gegeben war, daß ſie dieſe ihr vom Kirchenthume gezogenen Gränzen nicht überſchreiten durfte und daß ſie, da einmal der Verſtand immer wieder in allen Formen ſeine Rechte geltend macht, ſich ſo zu den ſubtilſten Unterſuchungen unbegreiflicher Geheimniſſe des Gottglaubens verurtheilt ſah. Die Philoſophie glich einem gefeſſelten Prometheus, an den Felſen eines allein ſelig machenden Syſtems geſchmiedet. „Außer der Kirche giebt es keine Wahrheit und kein Heil", war das Loſungszeichen, das eine freie philoſophiſche Forſchung unmöglich machte. Die neue Philoſophie, die eigentliche Philoſophie gegenüber dem mittelalterlichen Scholaſticismus fängt erſt da an, wo man, wie Carteſius, an allem bisher für wahr Gehaltenen zweifelt, oder wie Franz Baco von Verulam, die Natur zum Gegenſtande der Philoſophie, die Vernunft zur Quelle derſelben macht.

Es iſt daher gewiß ein unbeſtreitbarer Satz, von welchem der Hr. Verf. der vorliegenden Schrift ausgeht, wenn er für die Philoſophie dasjenige fordert, ohne welches keine Wiſſenſchaft exiſtiren kann, die Freiheit der Forſchung. Eine Philoſophie, welcher man das Reſultat der Forſchung vorſchreibt, die nichts anderes durch ihr Selbſtdenken zu Stande bringen kann,

Digitized by Google

als das, was eine bestimmte Religionsgesellschaft als Glaube aufstellt, ist keine Philosophie; denn sie hört auf selbst zu denken und selbst zu forschen aus eigener Kraft, durch das Mittel eigener Vernunft.

Aber ganz anders verhält es sich mit der Behauptung, daß die Philosophie auch „auf dem Standpunkte des Katholicismus" „die Freiheit der Forschung in Anspruch zu nehmen habe." Der Hr. Verf. meint, daß gegen diese von ihm für den katholischen Standpunkt in Anspruch genommene Freiheit der Forschung zwei Parteien auftreten, daß beide Parteien „ohne alle Untersuchung" den Grundsatz aufstellen, von „Freiheit der Wissenschaft könne innerhalb der katholischen Kirche nicht die Rede seyn und daß sie „jeden Versuch, dieselbe geltend zu machen, ohne weiteres als ein eitles Unternehmen verurtheilen." Als die eine dieser Parteien bezeichnet er „die erbitterten, fanatischen Gegner des Katholicismus", als die andere diejenigen Katholiken, die „dieß par excellence zu seyn wenigstens selbst behaupten und sich selbst für die wahren und ächten Bekenner und Hüter des Katholicismus ausgeben." Beide Parteien „harmoniren in diesem Einen Punkte wunderbar, daß Freiheit der Wissenschaft und katholische Kirche zwei gänzlich unvereinbare Dinge seyen."

Allein für das Erste hat man diese Unverträglichkeit der Freiheit philosophischer Forschung und des katholischen Standpunktes nicht etwa, wie der Hr. Verf. andeutet, „ohne alle Untersuchung" angenommen. Für das Zweite sind diejenigen, welche eine solche Unverträglichkeit behaupten, weder „erbitterte, fanatische Gegner des Katholicismus", noch zelotische Katholiken, die „par excellence" katholisch zu seyn behaupten. Nicht nach den Stimmen der Gegner oder Eiferer, sondern nach den Behauptungen der katholischen Kirche selbst stellt sich die Unverträglichkeit ihres obersten Grundsatzes mit dem obersten Grundsatze der Philosophie heraus. Es giebt zweierlei Systeme innerhalb der katholischen Kirche. Das eine ist das sogenannte Papalsystem, das andere das bischöfliche System. Nach dem ersten steht der Papst über den Bischöfen; er ist Alleinherrscher,

Digitized by Google

hat seinen Sitz in Rom und ist als Lehrer der Kirche unfehlbar. Die allgemeine Kirchenversammlung wird von ihm einberufen und von ihm geleitet. Die Kirche ist nur dann die wahre, wenn sie mit ihm, dem alleinigen Nachfolger des h. Petrus, des Felsens der Kirche, in Verbindung steht. Roma locuta est — ist der entscheidende Machtspruch für denjenigen, der an irgend einem Lehrsatze der Kirche zweifelt. Nicht in der Vernunft, nicht in der freien Forschung, sondern in dem Machtspruche der römischen Kirche sucht und findet man die Wahrheit und das Heil. Das andere System ist das bischöfliche. Es ist freisinniger. Es erblickt im Papste einen Bischof, den ersten unter seines gleichen (primus inter pares), wie der Bischof der erste unter seines gleichen, den Priestern ist. Es giebt nur ein Sakrament der Priesterweihe und die Weihen der Bischöfe und Päpste sind keine besondern Sakramente. Zu den allgemeinen Kirchenversammlungen gehören alle Bischöfe der Christenheit und alle Priester. Sie bilden die lehrende allgemeine Kirche. Nach diesem System ist der Papst nicht unfehlbar und kann keine Entscheidung für sich ohne Genehmigung der allgemeinen Kirche geben. Die Kirche steht über dem Papste, sie hat das Recht, einen unwürdigen Papst abzusetzen und einen neuen zu erwählen. Nicht die Kardinäle in Rom, sondern die Kirche erwählt den Papst. Die weltliche Herrschaft des Papstes ist nicht nothwendig und hängt mit der Kirche ebensowenig zusammen, als die weltliche Herrschaft irgend eines Bischofes oder Priesters. Das Weltliche berührt die Kirche nicht. Ihr Reich ist nicht von dieser Welt. Das Papstthum ist der Einheitspunkt der Kirche und hat seinen Sitz nicht nothwendig in Rom. Wo der Papst ist, da ist Rom: ubi papa, ibi Roma. Allgemeine Kirchenversammlungen sind einberufen worden, ohne von Rom ausgeschrieben zu seyn, so von den Kaisern als den weltlichen Oberhäuptern der Christenheit. Der Papst schickte seine Gesandten und nicht diese, sondern die kaiserlichen Delegirten führten den Vorsitz. Auch Priester haben Sitz und Stimme auf der Kirchenversammlung. Das Episkopalsystem ist von den Anhängern des Gallikanischen und Josephini-

Digitized by Google

schen Kirchenrechtes ausgebildet und als das ursprünglich christliche bezeichnet worden. Die freisinnigen katholischen Theologen und Kirchenrechtslehrer, wie Royko, Dannenmayer, X. v. Riegger, Sauter, Klüpfel, Wanker, Schinzinger u. A. huldigten mehr oder minder zu Ende des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts den bezeichneten Grundsätzen. Dabei strebte diese freisinnigere Richtung innerhalb der katholischen Kirche nach Verlegung des katholischen Einheitspunktes in das deutsche Vaterland, da Rom den Grundsätzen des Episkopal- und Presbyterialsystems mit aller Macht widerstrebte und sie als unkatholisch bezeichnete. Die freisinnige katholische Partei unterschied zwischen päpstlich oder römisch (ultramontan) und deutschkatholisch, was man in einem andern Sinne nahm, als dies Wort jetzt seit der durch Johannes Ronge hervorgerufenen Bewegung von den sogenannten deutschkatholischen oder freireligiösen Gemeinden genommen wird. Man wollte eine deutsche Nationalkirche mit einem deutschen Primas, wie solches der edle v. Wessenberg mit seinen Reformen anstrebte. Die deutsche Nationalkirche kam nicht zu Stande; seine Bemühungen wurden durch Rom vereitelt. Allein auch die Anhänger dieser freisinnigen Partei innerhalb der katholischen Kirche beschränkten ihre Verbesserungsversuche nur auf Gegenstände des Cultus und der Hierarchie; niemals hatten sie es mit Principien des Glaubens und der Religion zu thun. Beide, das Papal- und Episkopalsystem der katholischen Kirche stehen auf rein katholischem Standpunkte. Referent will es versuchen, diesen Standpunkt in seinem Unterschiede von dem protestantischen zu bezeichnen, um dadurch nachzuweisen, ob und inwiefern der Hr. Verf. für die Philosophie „auf katholischem Standpunkt die Freiheit der Forschung" in Anspruch nehmen kann.

Die Lehrsätze der Kirche sind diese: Die Vernunft ist in Erkenntniß des Göttlichen oder Uebersinnlichen unzureichend. Wie durch die Erbsünde der Wille gegenüber dem Guten getrübt wurde, so wurde auch die Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit unfähig. Daher, da der Mensch das Bedürfniß einer Auf-

Digitized by Google

klärung über göttliche Dinge hat, kann ihm nur ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit selbst in seine Erkenntnißsphäre helfen, daher ist eine göttliche Offenbarung unumgänglich zur Erkenntniß der Heilswahrheiten nothwendig. Sie wird durch Wunder und Weissagungen wie durch ihre Lehre als göttlich bewiesen. Ihre Quellen sind die h. Schrift und die Erblehre. Da aber die Schrift ein geschriebenes Wort der Offenbarung ist, ein Wort aber verschieden ausgelegt werden kann, bedarf es eines unfehlbaren Auslegers der heiligen Offenbarungsurkunden. Ein solcher Ausleger ist die allgemeine lehrende Kirche oder die mit dem Papste als Einheitspunkt verbundene Versammlung der Lehrer oder durch die Weihe bevorzugten Würdeträger der Kirche (Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, selbst auch Priester), also der durch die sieben Weihen bevorzugten und begnadigten Kaste der Kleriker, vorzugsweise der höhern mit der Weihe des Episkopates versehenen. Sie bilden die allgemeinen Kirchenversammlungen (coetus doctorum). Der heilige Geist ist mit der Kirche, und spricht aus ihr. Die Unfehlbarkeit ist der erste Glaubenssatz der katholischen Kirche, auf der sie alle andern Lehrsätze und ihr ganzes System des Glaubens baut. Sie beruft sich dabei auf Christus' Ausspruch: „Ich bin mit Euch bis an's Ende der Welt."

Diese nach ihrem eigenen Ausspruche unfehlbare Kirche hat nun ihr eigenes System zum Theil unbegreiflicher Lehrsätze (Geheimnisse, Mysterien) von Gott, Welt und Menschen. Nur die Annahme dieses Systemes giebt uns nach ihrer eigenen Lehre die Wahrheit und nur auf diesem Wege allein wird man selig. Auf ihre Aussprüche gründet sich darum einzig und allein alle wahre übersinnliche oder göttliche Erkenntniß, die Erkenntniß alles dessen, was Gegenstand der Philosophie ist. Die unfehlbare Autorität ist das Princip, von welchem sie ausgeht. Ein solches Princip macht aber von vorn herein alle und jede freie Forschung hinsichtlich des Objectes der Philosophie unmöglich. Es giebt nicht zwei Wahrheiten, sagt die katholische Kirche, eine theologische und eine philosophische Wahrheit in übersinnlicher Erkenntniß. Die philosophische muß mit der theologischen in

Digitized by Google

Eins zusammenfallen. Es giebt gegenüber der transscendentalen Welt keine andere Wahrheit, als die theologische, d. h. die von der sich als unfehlbar bezeichnenden katholischen Kirche als solche ausgesprochen worden ist.

Der Hr. Verf. selbst giebt diesen obersten Grundsatz der katholischen Kirche zu. Denn er spricht von der „unbedingten, absoluten Auktorität in der katholischen Kirche", bezeichnet aber auch „die freie Wissenschaft als ein zweites Unbedingtes." Er deutet schon in der Vorrede auf die Einwendung hin, die man gegen eine Vereinbarkeit unbedingter Auktorität in der Kirche und unbedingter Freiheit in der Wissenschaft erheben kann. „Ist nicht", sagt er S. V, „die Auktorität in der katholischen Kirche unbedingt, absolut? Kann da noch innerhalb derselben Peripherie ein zweites Unbedingtes, die freie Wissenschaft bestehen? Unmöglich! So sicher nicht als Feuer und Wasser als Gegensätze nicht mit einander bestehen können, sondern eines das andere aufhebt. Man sieht, das ist klar genug. Allein Bedenken gegen die Richtigkeit dieses Raisonnements könnte es doch schon erregen, daß die scheinbar und für die gewöhnliche Erfahrung so schroffen Gegensätze von Feuer und Wasser beide gleich nothwendig sind, damit die Natur in ihren Bildungen blühe und gedeihe. Könnten nun nicht die beiden, scheinbar so unversöhnlichen Gegensätze von unbedingter Auktorität und freier Wissenschaft gleich nothwendig seyn für das Gedeihen des geschichtlichen Lebens und der Vervollkommnung der Menschheit? Zudem sind jene Gegensätze von Feuer und Wasser so schroff und unversöhnlich nur für die gewöhnliche Erscheinung und die oberflächliche Beobachtung. Der tiefer blickende, der Erkenntniß theilhaftige Naturforscher weiß recht gut, wie es sich damit verhält; daß nämlich der Gegensatz nicht so schroff und unversöhnlich ist, sondern daß sogar in der geheimen Werkstätte der Natur, so zu sagen hinter den Coulissen des gewöhnlichen, erscheinenden Schauplatzes, beides sich gegenseitig bedingt, ja eines durch das andere zur Aktivität kommt. Daß es sich ähnlich verhalten kann mit der Auktorität und der Freiheit der Wissenschaft, sollte man

Digitized by Google

wenigstens nicht von vornherein und ohne genügende Untersuchung läugnen. Diese soll im Folgenden für den als unberechtigt angesehenen Theil, für die Wissenschaft nämlich, geführt werden." Unbedingte Auktorität und Freiheit, d. i. Unbedingtheit der Wissenschaft lassen sich unmöglich vereinigen, weil zwei unbedingte Gegensätze nicht zugleich angenommen werden können, die Annahme höchstens nur dann stattfinden kann, wenn die Vernunft die Auktorität, die Auktorität die Vernunft bedingt. Der Hr. Verf. fühlt dieses selbst und sucht darum diese Gegensätze nur als „scheinbare", für die „gewöhnliche Erfahrung schroffe" Gegensätze, wie „Wasser und Feuer" darzustellen. Allein damit, daß er die verglichenen Gegensätze des Wassers und Feuers als „zugleich nothwendig" bezeichnet für das Gedeihen der Natur, hat er immer noch nicht bewiesen, daß da das Feuer herrschen kann, wo das Wasser ist oder umgekehrt, das Wasser, wo das Feuer waltet, hat er die diametrale Entgegengesetztheit beider Elemente nicht aufgehoben. Wenn der tiefer Forschende die Gegensätze dieser Elemente nicht so „schroff und unversöhnlich" findet, sondern erkennt, daß eines das andere bedingt und dieses nach dem Hrn. Verf. auch bei den Gegensätzen der unbedingten Auktorität und unbedingten Freiheit der Vernunft so ist, so hat der Hr. Verf. damit noch lange nicht dargethan, was er sich zur Aufgabe setzt. Eines bedingt das andere und kommt zur Actualität durch das andere. Ist aber eine von der Vernunft bedingte Auktorität eine unbedingte, die absolute, ausschließende Auktorität der Kirche? Ist die von dem Ansehn der Kirche abhängige, von diesem bedingte, beschränkte Vernunft eine Vernunft, welche die unbedingte Freiheit der Wissenschaft hat? Eines hebt das andere nicht oberflächlich, sondern radical auf. Eine Vernunft, die nur insofern frei ist, als sie zu Resultaten gelangt, welche mit dem herrschenden Kirchensysteme übereinstimmen, ist keine unbedingt freie Vernunft; ihr fehlt die Freiheit der Wissenschaft; denn, sobald sie zu vom Kirchenglauben abweichenden Resultaten kommt, hört sie auf, auf „katholischem Standpunkte" zu stehen, sich zu einer freien Wis-

Digitized by Google

senschaft „innerhalb der katholischen Kirche zu gestalten.“ Die freie Wissenschaft ist keine katholische Auktorität, diese keine freie Wissenschaft. Dies gilt auch von Feuer und Wasser, welche der Hr. Verf. hier als Bilder gebraucht. Wenn das Feuer zum Wasser kommt, so erlischt das erstere. Die Aufgabe, welche sich der Hr. Verf. setzt, erscheint uns daher von vornherein als eine unauflösliche.

Er sucht sie unter drei Gesichtspunkten durchzuführen. Im ersten Abschnitte entwickelt er das Recht und die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung im Allgemeinen (S. 1—34), im zweiten das Recht und die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung innerhalb des Christenthums und der Kirche (S. 35—117), im dritten dasjenige, was er „unsere Lage“ nennt (S. 118—162).

Schon in der Art und Weise der Begründung des Rechtes und der Freiheit wissenschaftlicher Forschung nähert sich der Hr. Verf. mehr dem katholischen Standpunkte, als dem der freien Wissenschaft. Wenn derselbe schon in der Vorrede neben der „unbedingten Auktorität der Kirche“ die freie Wissenschaft ein „zweites Unbedingtes“ nennt, so verwandelt er das an sich unbedingte Element der freien Forschung schon im ersten Abschnitte in ein bedingtes, bedingt durch „das Erkenntnißobject“ und die „Erkenntnißorgane.“ „Die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung“, sagt er S. 5., „besteht demnach nicht darin, daß etwa willkürlich oder beliebig Meinungen oder Ansichten angenommen und aufgegeben oder gewechselt werden. Das wäre eine kindische oder barbarische Freiheit, da nur Kinder oder Barbaren sich in der Bildung ihrer Ansichten nicht von bestimmten Grundsätzen und Gesetzen, sondern von Einfällen und zufälligen Regungen leiten lassen. Durch solche Willkür ginge die wahre Wissenschaft unter, die Wahrheit würde nicht gewonnen oder sogar wieder verloren, und Verstand und Unverstand, höchste Vernunft und Thorheit erhielten gleiche Bedeutung, da es sich nur um lauter Einfälle und Producte der Willkür handelte. Gerade hiergegen hat die Wissenschaft stets strenge Kritik zu üben

Digitized by Google

und zu wachen, daß nicht subjectives Belieben an die Stelle der objectiven Freiheit oder des Rechtes, nicht Zufall an die Stelle des gesetzlichen Verlaufes der Erkenntnißthätigkeit treten könne. Selbst das persönliche Recht, eine Meinung oder Ueberzeugung zu haben und sie zu äußern, kann als solches, als blos persönliches Recht keine Geltung ansprechen in der Wissenschaft, sondern nur die die erkennende Menschennatur constituirenden Erkenntnißorgane und Gesetze haben das Recht sich geltend zu machen, der Freiheit der Wissenschaft gemäß, und zwar selbst wiederum nur so sich geltend zu machen, wie sie vom Erkenntnißgegenstand bestimmt werden. Daher fordert die Freiheit der Wissenschaft selbst die Abweisung jeder unbedingten Voraussetzungslosigkeit; welche die a priori construirende Philosophie annehmen zu müssen geglaubt".... „Es ist eine wunderliche (aber freilich nach Kant und Fichte erklärliche) Ansicht Hegel's, wenn er meint, die mittelalterliche Wissenschaft sey dadurch unfrei gewesen, daß sie ein bestimmtes Erkenntnißobject vor sich hatte, über das sie reflectirte und von dem sie sich bestimmen ließ —, als wäre es eine Beeinträchtigung der Freiheit der Wissenschaft, wenn sie sich von ihrem Gegenstande bestimmen läßt."

Ref. hat diese Stelle wörtlich mitgetheilt, um zu zeigen, welchen Standpunkt die freie Wissenschaft nach dem Hrn. Verf. einnimmt. Freilich ein solcher Standpunkt steht dem katholischen Standpunkte nicht entgegen und ist der Auktorität gegenüber mehr ein scheinbarer, als ein wirklicher Gegensatz.

Die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung soll keine Meinungen oder Ansichten „willkürlich" oder „beliebig" aufstellen dürfen. Eine solche Freiheit wird „barbarisch" und „kindisch" genannt. Ist aber ein Gebrauch der Freiheit möglich, wo kein Mißbrauch möglich ist? Ist da Freiheit, wo nur Nothwendigkeit herrscht? Durch die Willkür geht die Wissenschaft nicht unter, sondern gerade durch das Wirken entgegengesetzter Meinungen und Kräfte wird zuletzt die wahre Ueberzeugung der Wissenschaft gewonnen. Vernunft und Thorheit stehen sich

Digitized by Google

dadurch nicht gleich, daß jede das Recht hat, ihre Ansicht geltend zu machen und in ihrer Weise zu begründen. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, daß eben das vernünftige Element überall zuletzt zur Herrschaft kommt. Die objective Vernunft und Freiheit geht aus der subjectiven Vernunft und Freiheit hervor, und wo die letzte fehlt, ist auch die erste nicht vorhanden. Was soll eine allgemeine Freiheit, ein allgemeines Recht der Wissenschaft an sich ohne die Freiheit, ohne das Recht des Einzelnen? Das persönliche Recht, eine Meinung oder Ueberzeugung zu haben und sie zu äußern, hat also auch seine Bedeutung und Geltung in der Wissenschaft, und es hat dieses gerade vorzugsweise von jeher auf die freie Entwickelung der Wissenschaft eingewirkt. Nur „die die erkennende Menschennatur constituirenden Erkenntnißorgane und Gesetze" sollen nach dem Hrn. Verf. das Recht haben „sich geltend zu machen" und zwar so wie „sie vom Erkenntnißobjecte bestimmt werden." Werden denn aber nicht die Erkenntnißgesetze und Erkenntnißorgane durch die subjective Vernunft, d. h. durch das Uebereinstimmen der Vernunft der Einzelnen bestimmt? Und ist dieses Uebereinstimmen möglich, ohne daß der Einzelne berechtigt ist, seine Ueberzeugung geltend zu machen und zu äußern und zu begründen? Stützt sich hier nicht gerade einzig und allein die Freiheit und das Recht der Forschung auf die Freiheit und das Recht der Forschung des Einzelnen, also auf die subjective Vernunft, auf die persönliche Freiheit, das persönliche Forschungsrecht? Eine Vernunft, die sich von vornherein von ihrem Erkenntnißgegenstand bestimmen läßt, ihn also voraussetzt, ohne an ihm zu zweifeln, nach dem ob, wie, was und warum desselben zu fragen, ist keine unbedingt freie Vernunft. Wie kann man unbedingt frei nennen, was durch ein Anderes bestimmt wird, als es selbst ist? Der Hr. Verf. verwirft „die unbedingte Voraussetzungslosigkeit" der freien Wissenschaft. Er tadelt an der Philosophie, daß sie eine solche, a priori construirend, annehmen zu müssen geglaubt hat. Er nennt die Ansicht Hegel's „lächerlich" und findet sie nur nach Kant und Fichte erklärlich, daß die mittelalterliche Philosophie „unfrei gewesen sey", weil sie „ein bestimmtes Erkenntnißobject vor sich hatte, über das sie reflectirte und von dem sie sich bestimmen ließ." Kann aber eine Wissenschaft frei genannt werden, die ohne vorausgegangenen Zweifel und nach diesem ohne vorausgegangene Prüfung ein Object voraussetzt und sich von einem solchen einmal vorausgesetzten Erkenntnißobjecte bestimmen läßt? Muß man nicht, wenn man frei forschen soll, voraussetzen, daß das, was man seit Jahrhunderten und Jahrtausenden für wahr gehalten hatte, falsch seyn kann? Darf man also irgend etwas voraussetzen, das man nicht vorher bezweifelt und geprüft hat?

Digitized by Google

Ohne etwas vorauszusetzen muß das Erkennen sein Gebiet begründen. Dies ist das wesentliche Merkmal unserer neuern Philosophie seit Cartesius und der griechisch-römischen Philosophie. Ist nicht gerade dieses das Unphilosophische in der mittelalterlichen Scholastik, daß sie den von der Kirche gebotenen Erkenntnißstoff als einmal gegeben voraussetzt und eben dadurch auf die freie Forschung verzichtet, indem sie immer wieder zu demselben ihr einmal vorgesteckten Ziele zu gelangen sucht? Mit Recht hat daher Hegel die Freiheit der mittelalterlichen Philosophie beanstandet, weil sie das nicht untersucht, sondern schon voraussetzt, über das sie philosophirt, über das sie reflectirt, das nicht ein Gegenstand ihrer Erforschung, sondern etwas ist, von dem sie bestimmt wird und das sie nicht selbst bestimmt. Man kann daher gewiß weder Hegel's Ansicht eine „lächerliche" nennen, noch wegen der von der neuern Philosophie beanspruchten Voraussetzungslosigkeit Kant und Fichte einen Vorwurf machen. Dieser von dem Hrn. Verf. angedeutete Standpunkt der mittelalterlichen Philosophie, den er gegen die ihm mit Recht gemachten Vorwürfe vertheidigen will, ist daher nicht der Standpunkt der freien Vernunftforschung, sondern der Standpunkt der katholischen Kirchenauctorität.

Der Hr. Verf. verlangt gleichwohl keine Beschränkung der Wissenschaft von Außen, durch irgend eine Macht, die nicht die Wissenschaft ist. Aber ist nicht gerade hierin auch das persönliche Recht der subjectiven Vernunft begründet? Ist dies nicht auch eine Beschränkung von Außen in der mittelalterlichen Philosophie, daß sie durch den Machtausspruch der Kirche bestimmt wird? Er widerlegt ganz richtig, um die Freiheit der durch keine äußere Macht bestimmten Vernunftforschung in Schutz zu nehmen, die der freien Wissenschaft gemachten Vorwürfe der Nichtunfehlbarkeit (S. 16), ihres Mißbrauches (S. 17). Wenn der Hr. Verf. nun diese Freiheit der Wissenschaft für die Erkenntniß verlangt und seine Behauptung begründet, so wird die Frage schon schwieriger, wenn er sie auf die wissenschaftliche Forschung im Gebiete des Christenthums und speciell der katholischen Kirche ausdehnt. Das Christenthum an sich beschränkt zwar nirgends die Vernunft. Gott selbst ist die Vernunft. Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Sehr richtig heißt es S. 41 hinsichtlich einer freien Prüfung des Christenthums durch die Vernunft: „Die Prüfung und der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums als Thatsache ist schlechterdings unmöglich ohne gleichzeitige Prüfung des Inhaltes, der Lehren, des Christenthums. Alle anderen Beweismittel oder Kriterien, wie Weissagungen, Wunder und moralischer Wandel des Stifters des Christenthums, leisten nicht,

Digitized by Google

was sie sollen, wenn abgesehen wird vom Inhalt und wenn insbesondere das unbedingte Recht freien Vernunfturtheils dem positiven Gesetze und den Trägern der Auctorität gegenüber in Abrede gestellt wird." Sehr wahr sagt der Hr. Verf. S. 47: „Nur durch freie Vernunftprüfung hat das Christenthum Eingang gefunden in die Menschheit." Nie aber kann und darf die Philosophie „von Unterwerfung unter die christliche Auctorität und vom Anerkennen und Fürwahrhalten der Glaubenssätze" ausgehen. Nie kann eine solche Auctorität „bestimmender Ausgangspunkt" derselben seyn (S. 65). Die Theologie kann, wie der Hr. Verf. S. 81 sagt, „wohl von der Philosophie Unterstützung in ihrer Art wissenschaftlichen Strebens erhalten, nicht aber kann umgekehrt die Philosophie je den Glauben und Glaubenssätze als Princip der Erkenntniß gelten lassen oder anwenden; denn was so begründet würde, wäre eben nicht philosophisch begründet, würde nicht wissenschaftlich erkannt, sondern bliebe nur Glaubenssache, wie zuvor. Daraus dürfte nun auch erhellen, daß es keinen Sinn haben kann, wenn gefordert wird, die Philosophie müsse von christlichen Principien ausgehen. Was soll das heißen? Etwa, daß die Philosophie vom Glauben und von Glaubenssätzen als Erkenntnißprincipien auszugehen habe? Das wohl nicht, da man zugiebt, daß die Philosophie andere Principien habe als die Theologie, der die Glaubenssätze als solche gelten. Im Grunde verlangt man durch die genannte Forderung nichts anderes als dieß, daß die Philosophie nur von Principien ausgehen dürfe, die mit den Glaubenssätzen übereinstimmen, oder ihnen wenigstens nicht widersprechen; so wie sie auch nicht zu Resultaten kommen dürfe, die dem Christenthum irgend widersprechen. Allein mit dieser Forderung ist alle Selbstständigkeit der Philosophie nicht blos, sondern alle Möglichkeit derselben und die Möglichkeit der Prüfung des Factums der Offenbarung selbst, die man doch sonst zugiebt, aufgehoben; so wie auch der Begriff des Princips selber wiederum zerstört ist." In dem dritten „unsere Lage" überschriebenen Abschnitte wird die Stellung der Katholiken zur Wissenschaft und zur Philosophie insbesondere gewürdigt. Es sind gewiß die oben von dem Hrn. Verf. entwickelten Ansichten über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum und zur christlichen Theologie die richtigen, aber es ist nicht abzusehen, wie solche Grundsätze auf eine Philosophie „vom katholischen Standpunkte" oder eine philosophische Forschung „innerhalb der katholischen Kirche" ihre Anwendung finden können. Es ist gewiß löblich, wenn man auch den katholischen Philosophen die gleiche Freiheit der Wis-

Digitized by Google

senschaft und wissenschaftlicher Forschung mit dem Hrn. Verf. sichern will, wie diese im obersten Grundsatze des Protestantismus, der kein alleinseligmachendes Glaubenssystem hat, begründet sind. Aber eine Philosophie des Katholiken muß, wenn sie wirklich freie Wissenschaft ist, zu einem andern Resultate führen können, als zu dem der katholischen Glaubenslehre, ja sie muß zu entgegengesetzten Grundsätzen führen, das dem Katholicismus entgegengesetzte Resultat zu Tage fördern dürfen. In diesem Falle aber hört die Philosophie auf, das zu seyn, als was sie von dem Hrn. Verf. bezeichnet wird, Philosophie „vom katholischen Standpunkte", Philosophie „innerhalb der katholischen Kirche", für deren Freiheit der Hr. Verf. in der vorliegenden Schrift in die Schranken tritt. Rom hat sich ja sogar gegen die Philosophie, die, vom Zweifel ausgehend, am Schlusse der Forschung mit blos katholischen Resultaten endete, wie die des Hermes, Günther u. s. w. als unkatholisch durch Verdammung derselben ausgesprochen. Sehr begründet sind daher des Hrn. Verf. Bemerkungen über die Gründe der dürftigen Zustände in der Literatur, besonders der philosophischen unter den Katholiken. Wir stimmen demselben vollkommen bei, wenn er S. 139 die Behauptung aufstellt, daß es ohne das Recht der freien Wissenschaft nie gelingen werde, „in Deutschland eine Literatur zu schaffen, die zugleich national und zugleich katholisch ist" und daß ohne diese Freiheit der Wissenschaft „die Katholiken Deutschlands in dieser (literarischer) Beziehung so gut wie gar nicht existiren." Unsere Nationalliteratur soll weder von einem katholischen Glaubenssystem noch von einer sich ausschließend gerirenden protestantisch-orthodoxen Glaubensformel geleitet werden. In der Staats- und Rechtswissenschaft, in der Sprachforschung, Naturwissenschaft, Medicin, Sternkunde, Geographie, Mathematik u. s. w. hört ohnehin jeder katholische Einfluß auf. Man kann von keiner katholischen Chemie, Physik, Geburtshülfe, Chirurgie u. s. w. sprechen. Auch in der Dichtkunst ist, da in ihr die Idee des Schönen durch das Wort verkörperlicht wird, die Anwendung auf die Ausbildung einer katholischen Nationalliteratur nicht zulässig. Das Katholische ist so wenig national, als das Nationale katholisch. Es bliebe also, wenn der Hr. Verf. von einer katholischen Nationalliteratur spricht, nur noch die Anwendung der letztern auf die Theologie und Philosophie übrig. Beide aber können, da sie nur für engere Kreise vermöge ihrer rein wissenschaftlichen Aufgabe bestimmt sind, unmöglich eine eigentliche Nationalliteratur, also auch keine katholische bilden. So gewiß übrigens die Theologie eine katholische ist und sich als eine solche in der Literatur geltend gemacht hat, so wenig kann man den Begriff des Katholicismus auf die Philosophie anwenden. Die

Digitized by Google

freie, von einem Katholiken construirte Philosophie ist noch lange keine katholische. Die Philosophie selbst aber hört auf, eine freie, für sich selbstständig existirende Wissenschaft zu seyn, wenn sie vom „katholischen Standpunkte" ausgeht und „innerhalb der katholischen Kirche", d. i. in den von ihrem Princip gezogenen Schranken sich bewegt. So sind und bleiben unbedingter Auctoritätsglaube und freie Wissenschaft unversöhnbare, sich wechselseitig bekämpfende Gegensätze, welche nicht als scheinbare, sonden als wirklich unvereinbare Gegensätze zu bezeichnen sind. Der Hr. Verf. klagt am Schlusse seines Werkes über die Gleichgültigkeit der Katholiken „gegen die Werke wie gegen das Schicksal insbesondere ihrer Philosophen und Theologen", er klagt darüber, daß es die Katholiken „sogar häufig angemessen finden, daß man die Werke derselben „niederhalte und verhöhne", daß sie meinen, es „liege im Wesen des Katholicismus, jede freie selbstständige Geistesthätigkeit im Gebiete der höheren Wahrheiten zu unterdrücken." „Fühlen sie (die Katholiken) dann doch das Bedürfniß wissenschaftlicher Fortbildung in dieser Beziehung, so wenden sie sich an die philosophischen und theologischen Werke des deutschen Protestantismus, um dasselbe zu befriedigen; und insofern ist die Lage der katholischen Schriftsteller in Deutschland hoffnungslos genug" (S. 161 u. 162). Man darf sich indessen nicht wundern, wenn die Katholiken Deutschlands das thun, worüber er hier klagt. Sagt er doch selbst S. 119, daß „eine deutsche Literatur und Wissenschaft, die zugleich als deutsch und zugleich als katholisch gelten könnte, nicht anerkannt werde", daß es in der That „eine solche als Ganzes auch gar nicht gebe" und daß „die Katholiken Deutschlands in dieser Beziehung so zu sagen als Null gelten." Sollen die Katholiken, die sich Belehrung verschaffen wollen, zu Werken greifen, deren Verf. als Null gelten? Gerade diese Erscheinung sollte uns auf den tiefer liegenden Grund hinweisen. Es ist das Princip des unbedingten Glaubens an die unfehlbare Auctorität der Kirche, welche der freien Vernunftforschung im Wege steht und den Gewinn solcher Resultate hindert, wie sie das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Protestantismus zu Tage fördert. In Frankreich und Italien hat man nur darum eine katholische Nationalliteratur, weil die Länder katholisch sind. Dies ist in Deutschland nicht der Fall und wir haben Ursache uns darüber zu freuen, daß Religionsbekenntnisse nicht das eigentliche Merkmal unserer Nationalliteratur bilden. Nicht der Katholicismus, nicht die Formel des Magdeburger Concordienbuches oder der Dordrechter Synode, sondern der von dem Princip der Gewissensfreiheit durch die Reformation ergriffene Geist unseres Volkes hat sie geschaffen.

Digitized by Google

Unsere Nationalliteratur ist keine katholische (denn eine solche hat auch der Römer), sondern eine deutsche und ist nur dadurch, daß sie deutsch ist, Volksliteratur.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum. Eine principielle Untersuchung von A. L. Kym, Prof. der Philosophie in Zürich. Zürich, Druck u. Verlag von Orell. 1862.

Diese Schrift behandelt die Gotteslehre des Aristoteles und ihr Verhältniß zur christlichen Gottesidee gründlich und lichtvoll. Der Verf. geht aus von den vier Gründen der Dinge, welche Aristoteles angenommen hat, Stoff, Form, bewegende Ursache und Zweck, und zeigt, wie Aristoteles durch Verneinung des regressus in infinitum, der nach der treffenden Bemerkung des Stagiriten den Begriff eines Endzwecks und damit alles Wissen aufhebt, zur Idee Gottes als des unbewegten Bewegers aller Dinge sich erhob. Gott ist nach des Verf. Darstellung der Aristotelischen Lehre ein über alle Entwickelung erhabener, vollkommener Geist, selbstbewußt, verschieden von der Welt, immateriell; zugleich jedoch bildet Gott — und dieß übersehen diejenigen, welche der Aristotelischen Theologie einen unvermittelten Dualismus vorwerfen — den schöpferischen Begriff jeder, selbst der speziellsten Entwickelung innerhalb der Welt, so daß diese keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne auf ihn zu blicken. Der göttliche Gedanke durchströmt das ganze All, auch den kleinsten Theil desselben umspannend. Gott ist der schöpferische Begriff der Welt, der aber als solcher nicht blos formt, sondern die Welt zugleich dem Wesen und der Substanz nach schafft. Die Materie ist eine Aeußerung, ein Product des göttlichen Geistes; aber in dieser Aeußerung entfremdet sich der göttliche Geist keineswegs, sondern giebt sich selbst nur eine solche Gestalt, um darin die nothwendige Bedingung zu haben für das raumzeitliche Universum. Auch wenn nach Aristoteles Gottes Thätigkeit nur darin besteht, daß er sich selbst denkt, so steht er darin nicht in einem Zwiespalt mit der Welt, weil Gottes Denken ein die Welt nicht blos ihrer Form, sondern auch ihrem Wesen und ihrem Stoffe nach schaffendes ist. Damit steht Gott in einem immanenten Verhältniß zur Welt bei aller Erhabenheit über sie. Wie der Feldherr, von dem die Ordnung ausgeht, dem Heere einwohnt und doch selbstständige Existenz hat: so durchdringt Gott zugleich die Welt und ist für sich selbstständig.

Die Aristotelische Theologie, in diesem Sinne gefaßt, betrachtet nun Kym als die höchste, reifste Gestaltung der Gottes-

Digitized by Google

lehre, zu welcher es das Heidenthum in dem genialsten aller heidnischen Völker, dem griechischen, und in seinem scharfsinnigsten Denker, dem Aristoteles, bringen konnte. In ihrer rein monotheistischen Richtung, insbesondere aber auch in der weiteren Lehre derselben, daß Gott neidlos gegenüber der menschlichen Größe und das Gute im principiellen Sinne, τὸ εὖ, sey, nähert sie sich der Lehre Jesu von Gott als dem liebenden Vater der Menschenkinder. Allein zwischen Aristoteles und Christus besteht dennoch der große Unterschied, welcher den Philosophen vom Religionsstifter, das Wissen vom Glauben trennt. Der Begriff des Vaters und der Gotteskindschaft verleiht dem Christenthum den Charakter der idealsten und absoluten Religion, und von dieser Idee ist Aristoteles noch weit entfernt. In der Fassung Gottes als des Guten berührt sich seine Lehre mit der christlichen; aber diese Güte ist eine kalte. Gott ist nur gut, sofern er in der Gestalt des zweckmäßigen Gedankens die Welt durchdringt; aber Liebe empfindet Gott nicht gegen die tief unter ihm stehenden Menschen. Darum ermangelt auch die Lehre des Aristoteles der Erkenntniß jener hohen Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit, welche das Christenthum mit der Idee der Gotteskindschaft erschließt. Sie läßt den Menschen nur als denkendes Wesen, nicht, wie das Christenthum, nach allen Seiten seines geistigen Lebens mit Gott eins werden, und die Unsterblichkeit, welche sie lehrt, ist nur die des νοῦς ποιητικός, des rein theoretischen Geistes. Dieser ist zwar keineswegs der blos allgemeine Weltgeist, vielmehr das eigentliche Ich und wahre Selbst des Menschen; der Mensch soll sich und all' sein Thun so viel als möglich verunsterblichen, indem er dem besten Theile der menschlichen Natur gemäß lebt. Alles, was während der irdischen Entwickelung des Menschen vom thätigen Verstand zur Höhe seiner eigenen Entwickelung emporgezogen wird, dauert fort, auch wenn der Geist vom Leibe sich trennt. Allein es fehlt dabei doch die organische Vermittlung zwischen dem, was der Geist aus der diesseitigen Entwickelung in's Jenseits mit sich hinübernimmt, und dem irdischen Zustand selbst, welcher doch zum mindesten eine Bedingung jener Entwickelung gebildet hat. Wenn nur der thätige Geist unsterblich ist, in das Gebiet des leidenden Geistes aber die Wahrnehmung, die Vorstellung, das Gedächtniß, das Begehren und die Phantasie fallen, so sieht man nicht ein, wie ein Bewußtseyn der irdischen Erlebnisse soll fortdauern können.

Wir können in den Hauptpunkten mit der angegebenen Auffassung des Verf. nur einverstanden seyn, und sicher behauptet derselbe mit Recht, daß, wenn der größte heidnische Denker durch die hohe Vollendung, welche er der Philosophie bereits

Digitized by Google

gab, an den Inhalt des Chriſtenthums anſtreifte, hieraus der innige Zuſammenhang und der Plan der Offenbarung Gottes in der Geſchichte hervorleuchte. Auch kann der ſpeculative Theismus, wenn ein ſo ſcharfſinniger Denker, wie Ariſtoteles, ſich zu ihm bekannte, ja eigentlich der erſte wiſſenſchaftliche Begründer deſſelben war, unmöglich etwas ſo Unphiloſophiſches ſeyn, wie unſere pantheiſtiſch denkenden Philoſophen behaupten. Wir dürfen vielmehr eher der Hoffnung uns hingeben, daß, wie die griechiſche Philoſophie in jener hohen Vollendung, welche ſie im Syſtem des Ariſtoteles erreichte, zum Theismus hindurchdrang und damit erſt einen wahrhaft befriedigenden Ideengehalt gewann, ſo auch unſere neuere Philoſophie ſchließlich in einer wahrhaft ſpeculativen Auffaſſung der Gottesidee ihre Vollendung finden werde. Darum iſt es auch erfreulich, wenn unſerem Zeitalter die wahre Lehre des Ariſtoteles klar und deutlich vorgehalten wird. Nur in zwei Punkten kann ich dem Verf. nicht zuſtimmen. Wenn er behauptet, daß die Philoſophie nur das Denken in Anſpruch nehme und nur begrifflich das Verhältniß des Menſchen zu Gott feſtſtelle, die Religion dagegen den Menſchen nach der Totalität ſeiner Kräfte zu Gott in Verhältniß ſetze; ſo muß ich dies bezweifeln. Die ächte Philoſophie iſt philoſophiſches Leben, und dieſes Leben iſt allerdings das vernunftgemäße, das aber auch zugleich das wahrhaft gemüthliche iſt. Denn die reine Wahrheit, in welcher die Philoſophie ſich bewegt, muß, in ihrer Tiefe erkannt, zugleich das innigſte Gemüth befriedigen. Die Religion ſteht darum nicht als die Totalität der Philoſophie gegenüber, ſondern umgekehrt nur die Philoſophie iſt die Totalität, und die ächte Religion fällt gar nicht außerhalb der Philoſophie, ſondern in ſie als die Totalität, worin ſie zugleich ihre Reinigung und Vollendung findet. Wenn Ariſtoteles Gott nur die theoretiſche Thätigkeit zuſchrieb und die Liebe von ihm ausſchloß, ſo iſt dies ein Mangel ſeiner Lehre nicht blos in religiöſer, ſondern auch in philoſophiſcher Hinſicht. Gott als das ſchlechthin vollkommene Weſen muß die Liebe ſeyn. Aber wozu führt dies? Wenn wir in Gott die höchſte Liebe denken, ſo müſſen wir ihm auch ein Gemüth zuſchreiben, und demnach in ihm nicht blos ein ſpecifiſch geiſtiges Leben, Denken und Wollen, ſondern auch eine ſeeliſche Baſis deſſelben, die eben das Gemüth iſt, anerkennen. Dies hängt zuſammen mit einem zweiten Punkte. Wenn es nach Ariſtoteles eine Erſte ungewordene Materie giebt, wie Kym ſelbſt S. 11 zugiebt und Ariſtoteles Met. XII. 3 behauptet, ſo iſt die Anſicht Kym's, daß in letzter Linie die Materie nach Ariſtoteles ein Product des göttlichen Geiſtes ſey, kaum haltbar. Hier iſt ein noch unaufgehellter Punkt im Syſtem des Stagiriten, auf welchen Kym hätte genauer eingehen

Digitized by Google

sollen. Wenn Aristoteles und zwar mit Recht von allen Gründen behauptete, daß man mit ihnen nicht in's Unendliche ausschweifen dürfe, sondern daß es eine Erste Materie, eine Erste Form, eine Erste Ursache und einen Ersten Zweck gebe, und wenn doch nach der Lehre desselben Philosophen nur Ein letztes Princip angenommen werden darf, so scheint uns dies schließlich auf einen realeren, inhaltsvolleren Gottesbegriff als den eines blos denkenden Wesens zurückzuführen, und dieser Gottesbegriff wird dann den Widerspruch heben, von welchem die Aristotelische Theologie nicht freizusprechen ist.

Wirth.

Noch ein Wort über die Bedeutung der tragischen Katharsis bei Aristoteles.

Die Hauptstellen, welche bei der oft erörterten Frage in Betracht kommen und welche nicht nur jede für sich richtig auszulegen, sondern auch unter einander in Uebereinstimmung zu bringen sind, finden sich in der Poetik und zwar zunächst im 14. Kapitel derselben. Hier erklärt Aristoteles (cap. XIV, 163, 29): *ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν* (sc. *ἡ τραγῳδία*). Diese der Tragödie „eigenthümliche" Lustempfindung (*οἰκεία ἡδονή* ibid. 163, 27), deren Eigenthümlichkeit eben darin besteht, daß sie von den durch die Darstellung erregten Affecten des Mitleids und der Furcht ausgeht, bezeichnet Aristoteles als das *ἔργον*, d. h. als die besondere specifische Wirkung, die aus dem Wesen der Tragödie, aus der Natur derselben als besonderer Kunstgattung entspringt, und deren Hervorbringung daher als der Zweck der tragischen Darstellung angesehen werden kann.

Die zweite Hauptstelle ist die bekannte Definition der Tragödie Poet. cap. VI, 154, 31: *Ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Hier also erklärt Aristoteles, daß die Tragödie durch die Affecte des Mitleids und der Furcht, die sie errege, zugleich schließlich (in der Vollendung, am Ende und Ziele der Darstellung) die Katharsis, d. h. die Reinigung (Befreiung, Lösung) der Seele von eben diesen Gemüthsaffecten zu bewirken habe. Denn daß *κάθαρσις* nach Griechischem wie Aristotelischem Sprachgebrauche nur Reinigung bedeuten kann im Sinne von Befreiung, Erleichterung, Ablösung dessen, was als eine Verunreinigung (als Schmutz in

Digitized by Google

leiblicher, als Sünde in geistiger Beziehung) oder als eine Bürde, eine Unbequemlichkeit, eine Spannung (wiederum des Leibes wie der Seele) empfunden wird, so wie daß diese Reinigung sich hier auf die παθήματα des Mitleids und der Furcht bezieht, und daß sprachlich wie logisch nur grade diese beiden Affecte gemeint seyn können, von denen nach Aristoteles die Seele durch die tragische Darstellung schließlich befreit werden soll, ist m. E. durch die Schriften von Bernays, Spengel u. A. gegenwärtig außer allen Zweifel gesetzt (vgl. Ueberweg: Ueber den Aristotelischen Begriff der durch die Tragödie bewirkten Katharsis, in dieser Ztschr. Bd. XXXVI, 1860, S. 261 ff.).

Sonach aber bieten diese Hauptstellen nicht nur in sich Schwierigkeiten dar, sondern scheinen auch mit einander in Widerspruch zu stehen. Denn die beiden Affecte des Mitleids und der Furcht, welche nach der ersten Stelle die Tragödie erregen und durch deren Erregung sie die ihr eigenthümliche ἡδονή hervorrufen soll, dieselben beiden Affecte sollen schließlich durch die tragische Darstellung gereinigt, d. h. von der Seele des Zuschauers abgelöst, die Seele durch ihre Lösung erleichtert und resp. geklärt werden.

Es fragt sich mithin zunächst, wie kann von den Affecten des Mitleids und der Furcht, die Aristoteles selbst (Rhetor. I, c. VIII, 72, 1 cf. II, c. V, 64. 26) für Empfindungen der Unlust erklärt, mittelst der tragischen Darstellung doch eine Lustempfindung ausgehen, und worin besteht diese der Tragödie eigenthümliche, ihr Wesen charakterisirende ἡδονή? — Die Antwort auf diese Frage liegt m. E. im Begriff der πρᾶξις σπουδαία, welche nach A. das specifische Object der tragischen μίμησις ist. Eine solche Handlung kann nur ein ἄνθρωπος σπουδαῖος vollziehen; nur ein solcher kann der Träger der tragischen Action seyn, wie Aristoteles auch ausdrücklich erklärt, wo er die Tragödie von der Komödie unterscheidet (Poet. c. II). Der σπουδαῖος ist nun aber im Gegensatz zum φαῦλος (dem Träger der komischen Action) nach Griechischem wie Aristotelischem Sprachgebrauch ein Mann von großem, edlem (würdigem), energischem Charakter. Je lebendiger uns ein solcher Charakter dargestellt wird, desto mehr wird er unsre Liebe und Achtung gewinnen, desto mehr wird sein Thun und Lassen, sein Leben und Schicksal unsre Theilnahme erregen. Wo ein solcher Charakter, sey es durch seine eigne ihm anhaftende Schwäche, Leidenschaftlichkeit ꝛc., sey es durch die Ungunst der Verhältnisse und Umstände (durch das Fatum) in Leiden und Trübsal gestürzt, von Gefahren, Verderben und Tod bedroht erscheint, wird daher unsre Seele von Mitleid und Besorgniß (Furcht) für ihn ergriffen werden, während der φαῦλος in ähnlicher Lage uns gleichgültig läßt. Mit-

Digitized by Google

leiden und Furcht sind nun allerdings Gemüthsaffectionen, die an und für sich nur eine Empfindung der Unlust hervorrufen. Aber hier mischt sich diese Empfindung mit der Liebe und Achtung vor dem Helden, mit dem hohen Wohlgefallen, das wir an seinem Charakter und seinem Benehmen finden, also mit einer hohen und reinen Lustempfindung. Und diese Mischung wird unsre Seele in eine Spannung versetzen, infolge deren wir mit der höchsten Theilnahme den Verlauf der tragischen Darstellung verfolgen. Diese Theilnahme, weil sie einer *πρᾶξις σπουδαία* gilt, erhebt uns über die Kleinlichkeit und Gemeinheit des alltäglichen Daseyns in die höhere, weitere, freiere Region, in welcher allein ein großer, edler, energischer Charakter dem tragischen Pathos verfallen kann, weil er nur in ihr lebt und wirkt. Und diese Bewegung, Erhebung und Erweiterung der Seele ist nothwendig ein wohlthuendes Gefühl, eine Art von *ἡδονή*, die wenigstens mit des Aristoteles allgemeinem Begriff der *ἡδονή* vollkommen übereinstimmt. Denn A. definirt (Rhet. I, c. XI, p. 37, 20): *ὑποκείσθε δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψύχης καὶ κατάστασιν ἁθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν.* Und diese *ὑπάρχουσα φύσις*, die specifische Wesenheit der menschlichen Seele, ist ihm bekanntlich die reine Entelechie der mit den niedern Seelenkräften (den Empfindungen, Trieben, Strebungen ꝛc.) zwar sich einigenden, aber an sich einer höheren Region entstammenden Vernunft (*νοῦς*). —

Allein wenn es bei der Spannung, in die uns das Mitleiden und die Furcht für den Helden versetzt, bliebe, wenn wir mit diesen Gefühlen im Herzen das Drama verließen, wenn schließlich keine Lösung der Spannung, keine Befreiung von diesen Gemüthsaffectionen einträte, so würde die Lust doch der Unlust weichen müssen. Denn eine wohlthuende Empfindung kann jene Spannung (die Theilnahme für den Helden) nur gewähren, so lange wir den Helden und seine *πρᾶξις σπουδαία* vor Augen haben und dadurch in jene höhere Region erhoben werden. Wenn dieses Mittelglied schwindet, wenn wir aus der Sphäre der tragischen Action in die gemeine Wirklichkeit zurücktreten und nur die Affecte des Mitleids und der Furcht mitnehmen, wird nothwendig die in deren Natur an und für sich liegende Unlustempfindung hervortreten um so stärker, je mehr uns das dargestellte Schicksal (die *πάθη*) des Helden die Besorgniß einflößt, daß uns selbst ein ähnliches Loos treffen könnte. Die Tragödie muß also nothwendig schließlich eine *κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων* bewirken. Und diese Katharsis muß ihrerseits wiederum von einer Lustempfindung begleitet seyn, ja diese Lustempfindung muß im Grunde ebenfalls von den Affecten des Mitleids und der Furcht ausgehen, wenn die *οἰκεία ἡδονή* und

Digitized by Google

damit das ἔργον der Tragödie nicht verloren gehen soll. Wodurch nun aber können wir von diesen παθήμασιν befreit werden? Offenbar wiederum nur durch den Verlauf der dargestellten πρᾶξις σπουδαία selbst, dadurch nämlich, daß wir sehen, wie der Held entweder aus dem tragischen Pathos, dem er verfallen, größer, edler, reiner hervorgeht, wie es seine Kräfte entwickelt und stärkt, seine Seele läutert und hebt, oder wie er die Schläge des Schicksals mit männlicher Standhaftigkeit erträgt und noch im Unterliegen die Freiheit, die Willenskraft und Seelengröße bethätigt, die seinen Fall in einen Sieg verwandelt. Damit verwandelt sich unser Mitleid und unsre Besorgniß für ihn in Wohlgefallen, Bewunderung und Genugthuung: wir beruhigen uns über sein Schicksal; wir werden befriedigt und erhoben durch die Art wie er es trägt; die Spannung unsrer Seele löst sich, wir werden von den Affecten des Mitleids und der Furcht befreit. Aber nicht in äußerlicher Weise, sondern von innen heraus: Furcht und Mitleid lösen sich selbst in Genugthuung und Befriedigung auf, sie gehen von selbst in diese Gefühle über. Denn es ist dieselbe Theilnahme für den Helden, welche früher die Form des Mitleids und der Furcht trug, jetzt allmälig die Form der Genugthuung und Befriedigung (resp. einer wohlthuenden Wehmuth) annimmt. Hätten wir vorher nicht Mitleid und Furcht für ihn empfunden, so könnten wir jetzt nicht die Gefühle der Befriedigung und Genugthuung haben: jene Affecte sind die Bedingung und Voraussetzung dieser Gefühle. Ebenso müssen jene Affecte doch erst erregt seyn, wenn wir mittelst der tragischen Darstellung am Ende von ihnen befreit werden sollen. Von Furcht und Mitleid also geht nicht nur die schließliche Katharsis aus, in der diese Affecte sich lösen und verschwinden, sondern ebenso auch die mit ihrer Lösung, mit der Katharsis unmittelbar verbundene ἡδονή, welche insofern, als sie ebenfalls aus den Affecten der Furcht und des Mitleids und deren allmäliger Umwandlung hervorwächst, mit der οἰκεία ἡδονή, dem ἔργον der Tragödie in Eins zusammenfällt — Damit aber sind, wie mich dünkt, auch die anscheinenden Widersprüche in den erwähnten Begriffsbestimmungen des Aristoteles gelöst, und seine Ansicht vom Wesen der Tragödie tritt in voller Tiefe und Klarheit an's Licht. —

H. Ulrici.

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)

Digitized by Google

Zur Geschichte und Kritik der sogenannten Allgemeinen Grammatik.

Von Prof. Dr. A. F. Pott.

Charakteristiken der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues von H. Steinthal, Privatdoc. (jetzt Prof.) der Allgem. Sprachwissensch. an der Univ. zu Berlin. Zweite Bearbeitung seiner Classification der Sprachen. Berlin, 1860.

Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonder. Rücksicht auf d. Logik. Von Demselben. 1862 u. 63.

Sprache ist weder das Werk reiner Willkür und bloß subjectiven Beliebens, noch auch allein strenger unausweichlicher logischer Nothwendigkeit. Sie erweist sich als gebunden an Gesetze, an Gesetze, zum Theil der Art, daß sie, im eigenen Wesen aller menschlichen Rede begründet, allgemein befolgt werden müssen, zum Theil andere nicht so durchweg zwingende besondere, welche die Sprachen sich selbst auferlegt haben, mehr oder minder vernünftige und zweckgemäße, innerhalb deren jedoch immer noch eine große freiheitliche Bewegung (schon der combinatorischen Weite und Mannichfaltigkeit wegen) ungehindert von statten geht. Die Möglichkeit einer Vielheit und zwar sehr großen Vielheit nach Stoff und Form oft äußerst verschiedener Sprachidiome bei und trotz der Einheit logischer Wahrheit lehrt allein schon, daß die Sprachen noch anderen Mächten dienstbar und unterthan sind, als letzterer. Deßhalb kann es denn auch keine sonderliche Verwunderung erregen, daß die Gesetze, welchen verschiedene Sprachen, jede für sich, gehorchen, oft sogar principiell wider einander laufen und sich gegenseitig ausschließen; und daß wenn auch, bildlich zu sprechen, die Aufzugs-Fäden aller Sprachen mit einer freilich schwer abzugrenzenden Nothwendigkeit die nämlichen bleiben, doch in diese quer hinein ein Einschlag gewoben werden kann und wird gar bunt und mannichfalt. Oft aber, wie zieht nur ein Grundgesetz von Sprachbildung sogleich mehrere andere, fast nicht

Digitized by Google

minder wichtige nach ſich! Ich erinnere z. B. bloß an die durchgängige Einſylbigkeit der bereits mit dieſem Minimum des Maaßes zu ihrem Abſchluß gekommenen Wörter in mehreren hinterasiatiſchen Idiomen (Chineſiſch, Siameſiſch u. ſ. w.); und dagegen ſchon in den Wurzeln der ſemitiſchen Sprachen das nur in ſeltenen Ausnahmen zurückgedrängte Princip mehrſylbiger Triconſonanz, ſowie dazwiſchen zwar Einſylbigkeit der Wurzeln im Indogermanismus, allein ohne Beſchränkung der Sylbenzahl in den Wörtern auf Einheit oder Mehrheit. Hieraus floß unter Anderem zu der von den indogermaniſchen Sprachen zwar nicht gänzlich ausgeſchloſſenen, allein viel beſchränkteren Wandelbarkeit des Vocales im Intereſſe bedeutſamer grammatiſcher Vorgänge, und überhaupt zu innerer Umbiegung, wie ſie dem Semitismus geläufig iſt, gewiſſermaßen die Aufforderung und Geneigtheit von ſelbſt, indem man Ausdehnungen der ſchon nicht mehr kurzen Wurzeln und Wörter durch äußeren Zuwachs, am wenigſten in der nur ausnahmsweiſe zugelaſſenen Compoſition und auch nicht zu häufig in Ableitung und Abbeugung, ſich hinzugeben Luſt empfand. Umgekehrt mußte in den einſylbigen Sprachen, zumal wenn ſie die Bildungsfähigkeit ihrer Wurzeln ſogar noch weiter, alſo z. B. durch Ausſchließen conſonantiſcher Gruppen überhaupt, ferner vom Ausgange (wenigſtens im jetzigen Schriftchineſiſch) eines jeden Conſonanten außer den allein zugelaſſenen Naſalen, die Nothwendigkeit ſich geltend machen, alle grammatiſchen Verhältniſſe außerhalb der Wörter, mithin in ihr bloß geiſtig und ſinngemäß, nicht körperlich, verbundenes Hintereinander, d. h. in die Syntax zu verlegen. Unterſcheidungen im übrigen gleichlautender Wörter, insbeſondere durch den hier ſehr mannichfaltigen und gewichtigen Accent, kommen zwar in Maſſe vor; allein, mindeſtens nachweisbar, nur ſelten als ein in wurzelhaft einheitliche Formen zu grammatiſcher Differenziirung geſetzter Unterſchied, ſondern faſt immer als von vorn herein radikal geſchiedene und vermuthlich oft bloß durch Lautabſtumpfung einander, mehr als gut iſt, genäherte Lautcomplexe. — Auch nicht

Digitized by Google

einmal die ſog. Onomatopoetika, von denen man als Nachahmungen von Lauten am erſten volle und ächte Naturwahrheit erwartet, leiſten das in dem Grade, wie man es ſich insgemein, allein mit Unrecht, vorſtellt. Schon weil es Uebertragungen ſind aus unartikulirten Lauten in artikulirte menſchliche und ſomit ſprechbare.

Indem ich mir damit noch einen anderen paſſenden Uebergang zum Folgenden bereiten will, füge ich hier ein aus dem trefflichen Buche von Peterſen (Philosophiae Chrysippeae fundamenta) herausgeſchnittenes Segment ein. Teste Dionysio Halicarnasseo, heißt es bei ihm p. 226, Zeno ejusque discipuli primi quatuor vocabulorum genera (alſo nur die Hälfte der jetzt beliebten Achtzahl von Redetheilen) constituerunt, quae aperte categoriis respondent: articulum (ἄρθρον) — bekanntlich vielen Sprachen abgehend und daher nichts weniger als eine „nothwendige" pars orationis —, nomen (ὄνομα), verbum (ῥῆμα), et conjunctionem (συνδεσμόν). Articulus, qui etiam pronomina comprehendit (Prisc. p. 910), aperte substrata indicat (Apoll. Alex. de pron. p. 9. B.). Nomine significari qualitatem, ejus definitio docet (Diog. VII. 58). Neque minus verbo exprimi aliquo modo se habens, inde apparet, quod ἀσύνθετον κατηγόρημα definitur. Haec si vera sunt, in conjunctione esse relationem, sponte sequitur. At hae orationis partes sunt vocis, quatenus haec aut definitis formis aut verborum continuitate spectatur; categoriae contra notionum sunt genera per se spectatarum, quae, etsi diversis vocabulorum formis exprimuntur, in eadem tamen categoria manent. Vocabula cum notiones exprimant, ex harum quidem generibus et ipsa dividi possunt, sed cum eadem saepe diversas notiones significent, illorum indolem exuerunt. Quo pertinet Stoicorum de anomalia doctrina, quam Varro commemorat de ling. Lat. l. VIII. init. „Chrysippus homo acutissimus reliquit sex libros περὶ τῆς ἀνωμαλίας. His libris contra analogiam atque Aristarchum (?) nixus est. — De inaequalite (alſo wörtliche Ueberſetzung von ἀνωμαλία,

Digitized by Google

d. h. ja dem Wortsinne nach allerdings: Ungleichmäßigkeit) cum scribit sermones, propositum habet ostendere, similes res dissimilibus verbis et similibus dissimiles esse vocabulis notatas.“ Vgl. Lersch, Sprachphilos. Th. I. S. 51.

Ich übergehe für jetzt noch den lang sich hinziehenden Streit der Analogisten und Anomalisten in Griechenland und Rom, um welchen vor Allem sich die Sprachphilosophie der Alten (vgl. das hienach benannte Werk von Lersch) dreht. Auf welcher Seite aber Chrysipp eigentlich stand, ist mir nicht durchaus klar geworden, indem, ungeachtet des Obigen, er zufolge Lersch S. 47 mindestens von der „richtigen“ Sprache behauptete, sie sey ein Werk der Natur und nicht der Satzung. Genug, die Meinungen scheiden sich zwischen den, übrigens nicht wie ein Aut-aut einander schlechthin ausschließenden, sondern gewiß ausgleichbaren und versöhnungsfähigen Gegensätzen wie ὁμοιότης, ἰσότης (Gleichmäßigkeit) und ἀνωμαλία; ἀναλογία und συνήθεια; λόγος und τριβή (Usus tyrannus); φύσις und θέσις, νόμος, ἔθος, oder was für Namen man ihnen sonst gab. Auf Seiten jedesmal des zweiten obiger Paare aber war demnach das Princip der Freiheit in den Sprachen vertreten, selbst auf Kosten des Festen, Beständigen und an Nothwendigkeit Gebundenen gleichfalls in ihnen. Deßhalb wundere ich mich nicht, daß die Stoa, ungeachtet ihres Hinweises auf die begrifflichen Kategorieen, gleichwohl in Betreff der Redetheile nicht halsstarrig auf jener oben genannten Vierzahl bestand. Vielmehr, fährt Petersen fort: Hac de causa Stoici partes orationis ad numerum augere potuerunt, numero categoriarum non mutato. Chrysipp selber habe so vom Nomen, was zuerst alle Substantiva und Adj. umfaßte, die Appellativa (προσηγορίας) ausgeschieden; Antipater aber als sechsten Redetheil das Adverbium aufgestellt, das früher dem Verbum beigezählt worden. — Wichtiger für mich ist, daß, wie kein Satz aus unserem Munde geht, der nicht von Kategorieen trieft, so auch die Grammatik zu keiner Zeit, zumal die philosophische, des Verkehrs mit den begrifflichen Kategorieen sich zu entschlagen ver-

Digitized by Google

mocht hat. D. h. nicht etwa bloß bei Aussonderung sprachlicher Kategorieen, wie die sog. Redetheile sind, sondern auch zum Behufe des Verständnisses von Flexionen, wie z. B. der Modi (Modalität: Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit), der Numeri (Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit), und von Ableitungsformen, wie Gerundivum, ποιητέος (Nothwendigkeit), hingegen Adjj. auf -ilis, Gr. Adj. Verb. auf -τός, z. B. ὁρατός visibilis, sichtbar, (Möglichkeit; — beide passivisch) Buttm. §. 102. Anm. 105. Hienach dann aber auch in sehr natürlichem Zusammenhange mit Kant's schärferer Bestimmung der Kategorieen und deren Zusammenordnung in seiner Kategorieentafel die Erscheinung, daß vom letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts bis in den Anfang des unsrigen herein, Männer wie Gottfr. Hermann (de emendanda ratione grammaticae Graecae), G. F. Bernhardi (Sprachlehre 1801. u. Anfangsgründe der Sprachwissenschaft 1805), Reinbeck, Roth, und noch mehrere andere, in einmüthiger Gier und gleich wie verabredeter Maaßen nach den Kantischen Kategorieen griffen, um sie für ihre sprachphilosophischen Zwecke auszubeuten und benutzen. Und es ist klar, daß man gerade in ihnen den größten Theil des Bindenden für die Sprache gesucht hat. Nicht ganz mit Unrecht, dafern man nur nicht verlangt, quod est in intellectu müsse mit unumgänglicher Nothwendigkeit eben so nachweisbar seyn in lingua. Wo fände sich z. B. eine besondere Form des Numerus für die Allheit; oder, wo ein eigner Modus (der Imperativ ist es nicht) der (apodictischen) Nothwendigkeit? Wenigstens in keiner der mir bekannten Sprachen. Und was müssen wir sagen, wenn manchen Sprachen, vieles Andere ungerechnet, es an Numeri, Modi, Casus überhaupt und miteins gebricht? D. h. an eigens solchem Zwecke gewidmeten Formen? —

Wie verhält es sich nun aber mit dem Ueberschusse jenseit des Gleichen in den Sprachen, welches letztere die Allgemeine Grammatik aufzusuchen und festzustellen so vielfach bemüht gewesen; also mit dem zwischen ihnen bestehenden Ungleichen? Ist dieses etwa wirklich, was die früher von uns

Digitized by Google

besprochene „nothwendige“ Grammatik behaupten will, das, wo nicht gar Unvernünftige, so doch Eigenwillige und Willkürliche? Und wie deuten wir uns denn auf dem Hintergrunde des einheitlichen Gedankens den chamäleontischen Wechsel seines Ausdrucks nicht nur je nach der zahllosen Menge von Sondersprachen, ja oft innerhalb eines einzigen Sprachidioms? Ruge (Aus früherer Zeit Bd. I. S. 296) erzählt in seiner munteren Weise als Schulwitz, die ganze Classe habe sich einmal vorgenommen gehabt, einen Todesfall dem Rektor zu erzählen, und zwar in der Weise, daß alle nach einander hereinkommen und jeder ihn mit einer andern Wendung berichten sollte. „Wir waren unser dreißig. Aber es gelang uns wirklich, dreißig verschiedene Wendungen für das Hinscheiden des würdigen Generals Engelbrecht aufzutreiben, wie: er ist todt, ist gestorben, ist hinüber, ist dahin, ist abgelebt [Engl. to decease, von cease, frz. cesser, aufhören, endigen, Lat. cedere e vita, concedere vita], hingeschieden [Engl. to depart this life, eig. abreisen; frz. partir, aus Lat. partiri, der Trennung wegen], hat das Zeitliche gesegnet, hat das Ewige mit dem Zeitlichen vertauscht, in's Gras gebissen, sich zu seinen Vätern versammelt, ist in die Grube gefahren, flöten gegangen, hat sich empfohlen, ist abgefahren, abgerutscht, abgesegelt, heimgegangen, hat sich auf den Rücken gelegt, alle Viere von sich gestreckt, ist verendet, hat die Seele ausgehaucht [Engl. to expire], den Geist aufgegeben, ist entschlafen, schläft den ewigen Schlaf, ist aus der Welt, zu den Elementen zurückgekehrt, hat sich in Abrahams Schooß geflüchtet, dem Irdischen Lebewohl gesagt, die Welt mit dem Rücken angesehen, seine Augen sind gebrochen u. s. w.“ Wollen wir leugnen, alle diese im Deutschen je nach Umständen üblichen Bezeichnungsweisen und überdem viele, die sich aus andern Sprachen hinzufügen ließen, seyen etwas anders als buntschillernde Varianten des Einen und gleich dem Weiß alle Färbungen des

Digitized by Google

Ausdrucks in ſich aufhebenden Hauptbegriffes: Er iſt geſtorben, iſt todt? Ich will damit natürlich nicht ſagen, als ob nicht auch wieder ſchon „ſterben, todt“ auf einer jetzt im Bewußtſeyn erloſchenen Special-Anſchauung beruheten, und den reinen ungefärbten Begriff: Tod in blaſſeſter Allgemeinheit bezeichneten. Vielmehr machen dies die doch ſicherlich mit Sterben anverwandten Verba Agſ. steârfian (fame perire), Engl. to starve (mourir de faim) mehr als wahrſcheinlich. Denn kaum dürfte ſich in letzteren der allgemeinere Begriff des Sterbens erſt zu dem von: „Hungers ſterben“ etwa in der Manier verengt haben, wie Lat. necâre (tödten) in den romaniſchen Sprachen den eingeſchränkteren Sinn von: ertränken (alſo eine beſondere Art des Tödtens, nämlich durch Erſticken im Waſſer) annahm, It. negare, frz. noyer. Hält man aber mit den erwähnten Verben, wie mich bedünkt, nicht unpaſſend στρέφω zuſammen, ſo wäre Sterben bei uns wahrſcheinlich nach den Windungen (z. B. ſich im Blute) und Zuckungen in der Agonie benannt. Vgl. bei Voltiggi Illyriſch streptjenje (convulsione, das Verzucken) als freilich mit der Präp. s- componirt aus treptiti, beben, von trepet (das Zittern), wie nervorum trepidatio Senec. de Ira 3, 10 aus trepit, vertit = τρέπει, alſo auch nicht nur mit p, dem Agſ. f regelrecht begegnend, ſondern auch ohne s vorn. Vgl. στέγω, tego. Ahd. stripalen, Lat. strepere, aber Ill. trepati, rauſchen, strepitare. Στρέφω, verdrehen, verrenken, wird, wegen des Reckens und Ausrenkens der Glieder bei der Folter, auch für martern, quälen, peinigen gebraucht. Das paßte nun ſo gut auf den Todeskampf, als auf die Qual des Hungers, und verdient mit Bezug auf to starve beſondere Beachtung: στρόφος im Sinne von tormina (von torquere, woher ja auch: Tortur!) und στρέφει με περὶ τὴν γαστέρα: Es quält mich im Leibe (gll. es drehen ſich mir die Eingeweide im Leibe um), d. h. ich habe Leibſchneiden. Selbſt altnord. starf (labor), starfa (laborare), im Hinblick nach laborare im Sinne von: zu leiden haben, wie z. B. fame, und desgleichen Ahd. streban, ſtre-

Digitized by Google

ben, niti, dürften nicht, will mir scheinen, von gegenwärtiger Wortfamilie ausgeschlossen bleiben, sobald man nur bei dem Streben an die rührige, seinem Ziele sich ernst zuwendende Geschäftigkeit denkt. Vgl. noch στρέφεσθα ἔν τινι, Lat. versari (von verti), womit beschäftigt seyn (sich in dem Kreise von etwas bewegen). — Sicher auf wieder anderer Grundanschauung beruht Engl. to die (schwerlich von der Todesblässe, da to die zwar färben, allein nicht entfärben), nebst dead, todt, Goth. dauths, νεκρός, τεθνηκώς, divans θνητός, φθαρτός, und nach Gabelentz und Löwe z. B. S. 44. af-daujan ἐκλύειν, abmatten, Mth. 9, 36., Ahd. touuan (mori) Graff IV. 339. Nur wird schwer seyn zu sagen, auf welcher. Man vgl. z. B. Ill. daviti, erwürgen, erdrosseln; Lith. dowiti, zu nichte machen, abquälen, vorausgesetzt daß ihr d, vermöge der vom Germanischen geforderten Lautverschiebung, nicht dem Griechischem Delta entspreche, sondern dem Theta. Indeß auch (bei Graff S. 233.) ih dewon (digero, ich verdaue), er douuit (consumit), sie dôtun tabescebant, thaueten (st. daueten) auf, Schnee und Eis, gäbe keine schlechte Erklärung, wenn man z. B. Lat. solvi (morbo, morte, inediâ) für sterben mit solvere nivem zusammenhält. — Mori vielleicht aufgerieben, zermalmt werden (Lat. molere und Skr. mrd, conterere, mordere). — Es genügt mir an diesem Orte daran zu erinnern, wie mit den Namen für den Fürsten des Schreckens und denjenigen für seine Wirkungen geschehe es mit allen sprachlichen Bezeichnungen: sie sind, indem sie das darzustellende Object nur bei dem einen oder anderen Momente, meist allerdings bei solchen, welche als charakteristische Merkmale in den Vordergrund treten, zu fassen vermögen, stets einseitig, ohne je dasselbe nach seinem ganzen vollen und ungetrübten Gehalte wiederzugeben. Man hätte daher Grund einzugestehen: wie Kant, das Ding an sich zu erkennen, dem Menschen die Fähigkeit abspricht, so daß er immer vor jenem stehen bleibend nur zu dessen Erscheinung gelange, so dringe man von Seiten sprachlicher Darstellung auch nie zu dem Gedanken in seiner ächten Realität vor, wenngleich

Digitized by Google

der Geist des Hörers wie Sprechers gewöhnt sey, hinter den an sich wechselvollen und kaum je halben und oft weniger als Viertels-Bezeichnungen der Sprache immer noch, zumal wenn sie etymologisch unklar geworden und das Bewußtseyn ihres subjectiven Sinnes erloschen, je einen conventionell damit zu verbindenden objectiven Begriff zu denken, d. h. den jeder einzelnen Benennung anklebenden Mangel aus sich hülfsweise zu ergänzen. Die Sprache hat die Aufgabe, uns geistig anzuregen zu besonderen Gefühlen, Vorstellungen und zu Bildung bestimmter Begriffe und Urtheile. Die Art ihrer Anregung aber muß, je nach dem logischen, ethischen oder ästhetischen, rhetorischen, poetischen und anderweiten Bedürfniß, sehr mannichfaltig seyn. Daher nicht nur der Vortheil nahezu auf eins hinauslaufender und doch besonders für das Gefühl oft so überaus verschieden wirksamer synonymer Einzelausdrücke, sondern auch die Nothwendigkeit eines nicht zu knappen Vorrathes von Wendungen und phraseologischer Redeweisen für wesentlich Dasselbe. Schlägt man eine Saite unseres Innern an, da will man oft nebenher noch viele andere untergeordnete Saiten in ihm leiser oder lauter mit erklingen machen; und zwar je nachdem die Stimmung eine gehobenere oder minder gehobene, der Zweck dieser oder ein anderer ist, Ort und Zeit z. B. einen edlen oder gerade einen unedlen, gemeinen, kräftigeren Ausdruck erheischen, in nicht genau der nämlichen Weise. Wie nun aber, nach dem Sprüchwort, viele Wege nach Rom führen: so auch sind, recht benutzt, der Mittel und Wege, welche der Sprache zu Gebote stehen, oft zu einem und demselben Ziele eine unglaubliche Menge. Wie manche Nebenbegriffe erwecken in uns, um noch bei einigen anderen Ausdrücken für Sterben zu verweilen, die verschiedenen Worte, je nachdem dabei bald von diesem, bald von einem anderen weit davon abgelegenen Umstande ausgegangen wird. Also z. B. obire diem, auch mit supremum, d. h. gemäß dem Satze: Stat sua cuique dies, diesen, den letzten, jedem vom Schicksal als Lebensziel gesteckten Tag nun erreicht und hinter sich haben. — Oder

Digitized by Google

mit einer das Leben in seiner Gegenwart ableugnenden Enantiosemie perfectisch: Vixit, er hat gelebt, hat aufgehört zu leben, hat seinen Lebenslauf vollendet, lebt also jetzt nicht mehr, wie auch wir wohl uns erlauben zu sagen: Er ist nicht mehr. Denasci (kirchlich denatus) als Endpunkt des Lebens entgegengesetzt dessen Anfange, der Geburt, dem nasci. — Fassen wir hingegen das Leben als ein Amt, welches der Mensch zu verwalten und pflichtgemäß und treu zu Ende zu führen hat: da bedeutet also defunctus st. mortuus s. v. a. der sein (mühevolles) Tagewerk vollbracht (seine Lebensaufgabe gelöst) hat, mit ihr zu Ende ist. Von defungi mit vitâ, suis temporibus (die ihm zugemessene Zeit), terrâ (das Erdenwallen), was mittelst des de ein Abstehen wovon (desistere, desinere), das Aufhören des fungi bezeichnet; mit anderen Worten das Beschließen seines Amtes, defungi munere. Indeß auch mit sua morte, wo der Tod noch das letzte, aber auch häufig schwerste Geschäft des armen Sterblichen vorstellt. — Der Tod ist eine Naturnothwendigkeit, Staub muß wieder dem Staube verfallen. Daher Sall. Jug. 14: Pater, uti necesse erat, naturae concessit (hat dem Drängen der Natur weichen müssen; auch concedere allein f. sterben). Nicht mit solchem Pathos verwandtschaftlicher Theilnahme, sondern von einem Giftmischer, welchen der Redner (Cic. pro Cluentio 10.) als einen in gerechter Weise durch den Tod in Verbannung ereilten darstellen will: qui et naturae et legibus (beiden zugleich) satis fecit: quem leges exsilio, natura (gleichsam auch ein Richteramt übernehmend) morte multavit. An sich könnte ein solches naturae satisfacere gelegentlich ja auch mit gleichem Rechte etwa Befriedigung der Natur durch Stillung des Hungers besagen. — Wieder mit einer anderen kleinen Nebenvorstellung, als besäßen wir das Leben von der Natur bloß leihweise: naturae debitum reddere, Nep. Reg. 1, der Natur die Schuld zurückzahlen. — Dieser mehr bildlich und moralisch gefaßte Ausdruck für Sterben ist nun ohne Widerstreit ein ganz anderer Gedanke als z. B. das einem physischen Merkmale derselben

Digitized by Google

Schlußſcene des Lebens abgeborgte: efflare animam, die Seele aushauchen, den letzten Athemzug thun. Und doch wird bei dem convergenten Schlußpunkte, dem Auseinander ſubjectiver Richtungen, welche in jenem zuſammentreffen und ſich vereinigen, zum Trotz, auch wieder gegenſtändlich daſſelbe eine Sterben gedacht, idem, sed aliter. —

Und ſo anderwärts. Das im Begriffe Einheitliche und Identiſche muß ſich ſprachlich dennoch gar vielfacher und ſtets mangelhafter Darſtellung unterwerfen, ſo daß der Gedanke, wo er ſich rein und ungeſchmälert erfaſſen will, erſt wieder von allen nebenbegrifflichen Zugaben der Sprache abſehen muß. Nicht lediglich ſtyliſtiſch oder grammatiſch, ſondern ſeiner Geneſis und der Vorſtellung nach, alſo mindeſtens pſychologiſch, wenn auch logiſch nicht ſchlechthin Geſchiedenes weiſt doch, — eben der Gewöhnung wegen, „in einer beſtimmten Sprache“ nach deren Anleitung, d. h. innerhalb der ihr jedesmal, nach Steinthal's glücklichem Ausdrucke, zum Grunde liegenden „Volkslogik“, zu „denken“ (wie man demnach nicht unrichtig ſagt), — mit einer gewiſſen Lebhaftigkeit auf gewiſſermaßen unausſprechbare, wennſchon mittelſt Sprache angeregte Begriffe im Geiſte zurück, welcher bei dieſen zugleich mehr und weniger denkt, als in dem ſprachlichen Ausdrucke (d. h. an ſich) enthalten iſt und von ihm wirklich (höchſtens andeutungsweiſe und elliptiſch, oder auch nicht ohne Pleonasmus) geſagt wird. Nehmen wir z. B. das Wort lima in Malayiſchen und Polyneſiſchen Sprachen. Dieſes bedeutet dort die Fünfzahl; zuweilen aber überdem noch, und zwar, darf man glauben, nach urſprünglicherem Sinne „Hand“, nicht umgekehrt. Humboldt, Kawiſp. II. 251. 276. Wer ſähe nun aber nicht: beim Denken vorerwähnter Zahl 5 in jenen Sprachen müſſe der ſich deſſen Bedienende die primitivere Bedeutung „Hand“ in dem übrigens rückſichtlich des Benennungs-Grundes dieſes Gliedes etymologiſch unklaren lima, ja das Motiv, aus welchem die Hand (das Regulativ aller Zählſyſteme, ſ. meine: „Quinäre und vigeſimale Zählmethode“) als Repräſentant einer beſonderen („benannten“) Fünf, nämlich

Digitized by Google

der vollzähligen Finger an ihr, auch zum Symbol sich eignet ganz allgemein für Fünf, müsse ein solcher, frage ich, dies Alles nicht recht eigentlich vergessen, um die Zahl fünf schlechthin abstract und in völliger Reinheit (mithin auch ohne einen Laut oder eine Ziffer, als bloße Erinnerungszeichen für sie) zu denken? Demnach bedarf lima als Zahl mit alleiniger Ausnahme des hiedurch ausgedrückten arithmetischen Werthes, einer Entleerung von allem konkreten Inhalte. — Oder Großvater. Sollte man nicht meinen, jedes zusammengesetzte Wort setze gleichzeitig (also z. B. auch in der jedesmaligen Uebersetzung desselben in andere Sprachen), ihm parallel laufend, ein begriffliches Compositum voraus, und ein einfaches Wort einen einfachen Begriff? Daß unzählige Male dies nicht der Fall ist (vgl. z. B. unser vor-bei mit dem zwar aus prae abgeleiteten, allein nicht eigentlich zusammengesetzten praeter, wie propter, circiter u. s. w.), unterliegt keinem Zweifel. So verhält es sich auch mit dem mittelst „Großvater" im Deutschen bezeichneten Verwandtschafts-Grade. Wer anderer Meinung wäre, dem widerspräche sogleich schon das einfache Lat. avus, oder Gr. πάππος. Der Zusatz „groß" in solcher Verbindung aber nimmt nicht auf die Gestalt Bezug, sondern auf die Geburt (wie Lat. major natu), indem der Großvater von zweien Vätern nothwendig um deßwillen an Alter der größere ist, weil Vater des zweiten, der auch schon wieder Kinder hat. Allein, wie steht es nun doch mit dem, unter solchen Umständen höchst sonderbaren, wo nicht ganz verkehrten Ausdrucke: Großkinder statt Kindeskinder oder Enkel? Verständlich wird er nur durch seinen Gegensatz, die Großältern, und mag, wie hierin, so auch noch in dem verwandtschaftlichen Abstande seine Entschuldigung finden, welcher zwischen den beiden genannten ein größerer ist als der unvermittelte (einfache) zwischen Kindern und Aeltern. Weit gefehlt, also, daß die Großkinder ältere Kinder wären als ihre Aeltern oder als ihre Onkel und Tanten, sind sie in Bezug auf erstere immer, rücksichtlich der zweiten höchstens einmal ausnahmsweise nicht — jünger, und, so lange sie noch

Digitized by Google

im Kindesalter ſtehen, in der Regel auch kleiner an Wuchs. Weßhalb denn auch der Franzoſe in ſeinem vollen Recht iſt, vielmehr umgekehrt ſeinen petit-fils und ſeine petite-fille dem grand-père und der grand'-mère gegenüberzuſtellen, ſtatt der logiſch nicht ſehr correct gedachten grand-son und grand-daughter im Engliſchen. Trotzdem aber, daß man in: „Großkind" durch den Ausdruck eigentlich einer Schiefheit im Denken ſich ſchuldig zu machen genöthigt wird, ſchadet das beim Gebrauche dem Verſtändniſſe nur wenig, indem man ſich durch „Großkind" ohne Weiteres an das ähnliche Verhältniß nach aufwärts erinneren läßt, wozu es, nur in abſteigender Linie, allerdings den entſprechenden Pendant abgiebt. — Wer endlich, um noch ein letztes Beiſpiel aufzuführen, ahnete wohl zwiſchen dem Preußiſchen „Herrenhauſe" und dem Worte: Kirche einen zwar nicht etymologiſchen, doch einen gewiſſen begrifflichen Zuſammenhang? Kirche, Ahd. *χυριακή* bezeichnet zunächſt elliptiſch das Haus „des (Einen) Herren (Gottes)." R. v. Raumer, Einwirkung des Chriſtenth. S. 289. Denkt nun aber wohl jemand in der Verbindung „Kirche (Verſammlung in der Kirche zu religiöſen Zwecken) halten" oder nun vollends in der weiteren Entwickelung der Bedeutung, wo unter Kirche (*ἐκκλησία*, eig. der Act des evocare in die Verſammlung) „Gemeinde der Chriſten, Geſammtheit aller Mitglieder der chriſtlichen Gemeinſchaft" (eben ſo oft jedoch, wenn auch anmaßlich, bloß der Klerus) verſtanden wird, noch an den urſprünglichen Wortverſtand? Der Sprachuſus verbindet demnach hier wie ſo oft anderwärts mit den Wörtern als nachträglichen Ueberſchuß Vorſtellungen und einen Begriff, wovon rein ſprachlich darin im Grunde nichts enthalten iſt. Vgl. ebenſo Einſchränkung von *μαθηματική* (zum Lernen, zu den Wiſſenſchaften gehörig) ſpec. auf die Mathematik, und *ἱστορία* (von *ἴστωρ*, der Wiſſende, Kundige; vgl. notoria von notor; victoria u. dgl.) auf die Geſchichte, trotz *πολλὴ ἱστορία λόγων τε καὶ ἔργων* (multa dictorum factorumque notitia) bei Dionys. H. de Compos. verb. p. 9. Schaef.

Digitized by Google

Vom Sprecher, dafern er anders seine Rede richtig stellt, ergeht an den Hörer, noch unter der weiteren Voraussetzung, daß letzterer des von jenem in Anwendung gebrachten Sprachmediums genügend mächtig sey und den erforderlichen Bildungsgrad besitze, stets die gerechte Forderung, die in aller menschlichen Rede zwischen Sinn und Ausdruck gelassenen Lücken (Ellipsen noch anderer Art, als was gewöhnlich diesen Namen führt) und Unbestimmtheiten seinerseits theils auszufüllen, theils in die gemeinte Bestimmtheit, gleichsam in den wahren, vom Sprecher beabsichtigten Gedankeninhalt zu übersetzen (d. h. das Gesagte, zunächst allerdings bloß sprachlich, zu verstehen). Es ist in der That unglaublich, wie vieles in den Sprachen nicht mit ausgedrückt wird, und was doch Jedermann ohne Weiteres hinzudenkend ergänzt. Theils zwingt unwillkürlich der fest gewordene Sprachgebrauch dazu, und zu einem großen, weiteren Theile läßt der gedankliche und sachliche Zusammenhang der Rede so Manches ungesucht errathen, was jedesmal der ganzen Länge nach mit in Reih und Glied gestellt und Stück für Stück uns vorgezählt in unserer Seele nur das unangenehme Gefühl erwecken müßte, es sey als unnützer Ballast besser fortgeblieben. Unzählige Male z. B. steht, schon der größeren Lebendigkeit und Anschaulichkeit wegen, das Besondere an Stelle des Allgemeinen. Z. B. efflavit animam, Frz. expirer, bezeichnet ja unter den vielen beim Tode vorkommenden Erscheinungen nur eine einzige, wenngleich sehr bedeutsame. Und anderseits doch, könnte nach Umständen bloß das Ausathmen der Luft gemeint seyn, was sich beim Lebenden fort und fort wiederholt, während im Sinne des Sterbens das Gewicht des Tones auf das Aus der obigen Verba fällt: mit dem Athmen von diesem oder jenem, wird gesagt, sey es aus, und damit auch jede andere, dadurch bedingte Lebensfunction bei demselben Individuum am Ende.

Was nun aber die Möglichkeit aller Sprach-Verschiedenheit bei und trotz einerlei Object, sey es nun z. B. mehr stylistisch in einunderselben Sprache, oder auch die Ver-

Digitized by Google

ſchiedenheit der Sprachen ſelber gegenüber der Logik und Einheit des objectiven Gedankens anbetrifft: ſo glaube ich das am beſten noch durch einige Gleichniſſe verdeutlichen zu können. Welche Mannichfaltigkeit künſtleriſcher Auffaſſung und in wie vielfacher Abſtufung, oft nur eines und deſſelben Gegenſtandes iſt möglich! Alſo etwa der Madonna, je nachdem z. B. die hehre, erhabene Himmelskönigin in ihr mit beſonderem Nachdruck hervorgehoben wird, oder die milde, liebevolle, ſorgliche Mutter des Gotteskindes. Trotz ihrer Einheit nun aber doch wie verſchieden, je nachdem ein anderer Künſtler ihre Geſtalt ſchuf! — So aber auch die menſchliche Sprache in ihren hundertfältig verſchiedenen Erſcheinungsformen, gleich als habe man es mit einem jegliche Geſtaltung annehmenden Proteus zu thun oder mit dem wandelbaren Gotte der Jahreszeiten bei den Römern Vertumnus (qui vertitur), wie ihn der Dichter der Metamorphoſen beſchreibt. — Jetzt zu einer davon himmelweit abſtehenden, allein doch, wie ich mir ſchmeichele, für unſeren gegenwärtigen Zweck nützlichen, und zwar einer mathematiſchen Betrachtung. Sind 2+2 und 2×2 einander gleich oder ungleich, was meint ihr? Ich meinerſeits behaupte, wie ſehr man mir anfänglich in's Geſicht lachen möchte: Beides. Oder etwa nicht ungleich, wenn die Operation, welche mit einer zweimaligen 2 dabei vorgenommen werden ſoll, zu einander in ſo verſchiedenem Verhältniſſe ſteht, wie Addition und Multiplication? Zwar hat der Vollzug der beiderſeitigen Rechnungsaufgaben daſſelbe gleiche Endergebniß = 4, womit dann weiter als gleicher Summe verfahren werden darf, wo die Rückſichtnahme auf die genetiſche Verſchiedenheit jener Summe gleichgültig wird. Das hindert nicht, daß, obzwar nunmehr in der 4 die ungleichen Wege ihres Zuſtandekommens unerkennbar gemacht, weil durch Neutraliſation vermiſcht worden, trotzdem nicht nur in unſerem Falle die Entſtehungsweiſe der 4 eine gar verſchiedene iſt, ſondern daß es deren außerdem unzählige geben könne. So verfängt es ferner im Reſultate nichts, ob ich eine 4 vor mir habe, hervorgegangen etwa aus 6—2 (alſo durch

Digitized by Google

Subtraction); 16:4 (Division); oder aus 3+1, meinetwegen 1000 — 996. Allein sicherlich ist sogar die 4 selber als noch in den beispielsweise vorgeführten Processen des Werdens, in ihrer Genesis begriffen vorgestellt, nicht so monochromatisch einartig, wie nach dem Satze völliger Identität a = a, und wie, von aller Entstehung, welche es sey, abgesehen, bloß als Summe = 4, in ihrem Zielorte. Umdrehen z. B. willkürlich dürfte man jene Sätze nicht, als z. B. 4 = 6 — 2, oder als = 2 + 2, 2 × 2 u. s. w. Weil unter allen Zahlen (der Null zu geschweigen) insgesammt lediglich die 2 das Privilegium hat, ebensowohl durch Addition als Multiplication ihrer selbst zu demselben Resultate = 4 zu führen: so darf man sich doch durch diese besondere Eigenschaft der 2 nicht in der unbedingten Anerkennung unserer obigen Sätze stören lassen. Daß: zweimal zwei Vier sey, wird in alle Ewigkeit wahr bleiben; aber darum ist noch keineswegs jede Vier auch immer: zwei mal zwei. — Aus derlei Beispielen erhellet, auf welch' unendlich mannichfaltige Weise man zu Bildung einunddersel̈ben Zahl (also z. B. von 4) gelangen könne. Ist es anders mit der nicht bloß in Laut, sondern auch nach Benennungs-Grund so überaus großen Mannichfaltigkeit der sprachlichen Bezeichnung von oft im Begriff nahezu Gleichem?

Deßhalb würde mich nun eine in sich unterschiedlose Einheit der Sprache auf dem ganzen Erdboden unter, ich weiß nicht wie vielen Hunderten von Millionen Menschen (quot homines, tot sensus) und bei einem vielleicht nicht zu hoch veranschlagten Tausend verschiedener Völker (die freilich zu einem großen Theile durch den Sprach-Unterschied erst Völker sind), es würde mich, muß ich bekennen, eine solche Einheit fast mehr Wunder nehmen, als die gar stattliche und staunenswerthe Menge der bis jetzt nachgewiesenen 860 Sprachen, welche jedoch nach dem Gesichtspunkte verwandtschaftlicher Zugehörigkeit in eine unendlich kleinere Summe von Sprachfamilien, Sprachstämmen oder noch engeren Gruppirungen zusammenschrumpft und die langen Reihen höchst merklich in's Kurze zieht. Sie

Digitized by Google

alle ſind der Ausfluß des einen menſchlichen Geiſtes. Dieſer eine Geiſt aber hat ſich mit Schöpfung jener Fülle von Sprachen, als ebenſo vielen Manifeſtationen ſeiner ſelbſt, und wieder der Sprachfülle in jeder Sprache und Mundart beſonders ein Zeugniß ausgeſtellt, welches, — auch kein Sündenregiſter oder Denkmal alter Sünde, wozu die Theologie es thörichter Weiſe ſtempeln möchte, — ſonſt alles eher als ein Armuths-Zeugniß heißen könnte und — wenigſtens im zwiſchenvolklichen Verkehr und im Ideenaustauſch Andersſprachiger — vielmehr noch obendrein durch embarras de richesses uns in Verlegenheit ſetzt.

Soll nun in jene ungeheure Zahl wirklich vorhandener Sprachen eine für den Forſcher ſo höchſt nöthige Ordnung kommen, wozu ſich als dem Gegenſtande nicht ſelbſt einwohnend, vielmehr bloß äußerlich und mehr zufällig damit verbunden, z. B. die geographiſche Anordnung, als höchſtens vorläufig, in Ermangelung von Beſſerem, empföhle: ſo kommt es vor Allem auf ein Anordnungs-Princip an. Genannt habe ich bereits ſo eben das nach Verwandtſchaft, das genealogiſche, was ich meinerſeits, weil es vermöge der mit der Verwandtſchaft nach rückwärts zugleich geſetzten Gemeinſamkeit des Urſprungs, auch das Weſen der jedesmal in Frage kommenden Sprachen trifft, für das, in linguiſtiſch-ethnologiſcher Rückſicht ohnehin, aber auch ſonſt ganz vorzüglich beachtenswerthe und entſcheidende halte. Hiermit ſoll aber nicht einem zweiten Anordnungs-Princip, dem phyſiologiſchen, welches keineswegs immer mit jenem ſich deckende Reſultate erhält, ſein eigenthümlicher Werth verkümmert und vorweg genommen werden. Namentlich da, wo es ſich um Feſtſetzung und Abgrenzung von Rangverhältniſſen zwiſchen Sprachklaſſen (nach etwaigem Muſter des aus den Thieren von höherem und niederem Organismus gebildeten Syſtemes), folglich um eine Stufenleiter, ein Ueber- und Untereinander in Entwickelung der Sprachidee, nicht, wie dort, um ein geſchichtlich-genealogiſches Nach- und Auseinander, handelt. Denn, was Heinr. v. Ewald — in

Digitized by Google

analoger, wenn schon umgedrehter Weise, wie den Stoikern alle Sünden als gleich (omnia peccata paria) galten — neuerdings von den Sprachen behaupten will, daß sie sämmtlich „gleich gut“ seyen (vgl. Steinth. Ztschr. f. Völkerpsychol. II. 378): mit diesem Ausspruche, so menschen- oder, besser gesagt, völkerfreundlich er gemeint sey, wird sich der nicht bloß humanisirende Thatbestand kaum wahrheitgemäß in Einklang bringen lassen.

Da stellt uns nun Steinthal — hier zu geschweigen eines durch ihn wenigstens herausgegebenen Werkes ebenfalls von hoher Bedeutung für zwar allgemeine, jedoch reale Sprachforschung: Heyse's System der Sprachwissenschaft — in seinen „Charakteristiken“, welches Buches voller Titel an der Spitze gegenwärtigen Aufsatzes zu lesen ist, — ganz eigentlich auf den Boden der Wirklichkeit, indem darin „nach der von W. v. Humboldt (in seinem unsterblichen Werke: „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues“ und sonst) geschaffenen Methode neun der hauptsächlichsten Sprachtypen (also auch schon numerisch eine recht ansehnliche und vor der Hand genügende Zahl!) als eben so viele grundverschiedene Systeme dargestellt werden, deren jedes auf ein eigenthümliches Princip gebaut ist.“ Was und wie viel wird hiernach, solcher Wirklichkeit „grundverschiedener Sprachsysteme“ gegenüber, fortan noch übrig bleiben von der zu einem großen Theile erträumten „Allgemeinen Grammatik“, welche, weil, im Besitze allen Sprachen ohne Ausnahme „nothwendiger“ Bestimmungen sich wähnend, in stolzer Selbstgewißheit es verschmähte, in den vorhandenen Sprachen, und wäre es auch nur zur Probe, nachzusehen, ob und in wie weit sich hierin ihre Voraussetzungen bestätigen. Freilich muß man zu Verringerung ihrer Schuld, wiewohl kaum zu gänzlicher Freisprechung von solcher bemerken: zur Zeit, als die sog. Allgemeine Grammatik mit großer Vorliebe gepflegt wurde, ohne doch je rechten Boden zu gewinnen, kannte man zwar der Sprachen schon genug, allein diese zu vereinzelt, für sprachwissenschaftliche Zwecke zu ungründlich, und überdem noch zu sehr unter dem Drucke eines von der Theologie begünstigten Glaubens an

Digitized by Google

eine allgemeine „Harmonia linguarum“, der sog. Babylonischen Sprachverwirrung zum Trotz. Die so viele Räthsel der Sprachforschung glücklich lösende neue Zauberformel: genetisch-comparative (und: separative) Methode, mittelst der zusammengehörige Sprachen zu Sprachstämmen u. s. w. geeint und gruppirt, schon uranfänglich geschiedene (es gehen aber, wie man jetzt starken Grund zu glauben hat, keineswegs sämmtliche Sprachen der Erde auf eine alleinige Ursprache, sondern in ihren Hauptunterschieden auf eine, freilich schwer bestimmbare Mehrzahl getrennter und genealogisch unvereinbarer Anfänge zurück) mit unnachsichtlicher Strenge auseinander gehalten werden; diese Formel, vor welcher jene sog. Allgemeine Grammatik, ich will nicht sagen, zu Nichts, doch auf ihren wahren Werth (d. h. mindestens tief unter den, welchen sie sich selber beilegte) herabsinkt, war eben damals noch nicht gefunden. Da Steinthal in seinem, vorhin genannten Buche eine Classification der Sprachen auf das physiologische, die wesentlichen Form-Unterschiede charakterisirende Eintheilungs-Princip gründet: so bliebe dabei immer die Frage offen, ob die von ihm solchergestalt behandelte Grundverschiedenheit von Sprachsystemen es doch nicht bis zu dem Maaße sey, daß sie genealogische Vereinbarkeit unter einander unbedingt ausschlösse. Wie Vieles nun in Betreff dieses äußerst schwierigen Punktes zu ermitteln der Zukunft überlassen bleiben muß: nach den jetzt bestehenden geringen Aussichten auf dereinstiges besseres Glück verzweifele ich, um meine Ueberzeugung nicht zu bergen, an der Möglichkeit, es werde für die Sprachen insgesammt, wenn man darunter etwas anderes versteht als den einen menschlichen Geist, inskünftige noch eine andere einheitliche (etwa fleischlich auf ein einziges Urpaar zurückführbare) Quelle entdeckt werden, aus der sie, unmittelbar oder vermittelt, sammt und sonders geflossen wären.

Classification setzt, wird von Steinthal gleich Eingangs in seinem Buche bemerkt, eine Vielheit und dazu Erkennen einer Verschiedenartigkeit von Gegenständen voraus.

Digitized by Google

Da nun aber mit Bezug auf die Sprachen ihre, von richtiger Beurtheilung der zwischen ihnen bestehenden gegenseitigen Verhältnisse abhängige Verschiedenartigkeit bis vor Kurzem unerkannt geblieben: „so konnten die Versuche zu einer Eintheilung der Sprachen erst in neuerer Zeit auftreten, und zwar nicht bei den Philosophen, deren Streben selbst mit in der von uns so vielfach besprochenen „Allgemeinen Grammatik"] auf die Ergründung der einen absoluten Sprachform, der substantiellen Einheit aller Sprachen ging, sondern bei den historischen Grammatikern" (Vgl. S. 71). In diesem Betracht hat dann also jene Disciplin, welche für die Sprache den einen nämlichen Leisten glaubte gefunden zu haben, auf welchen alle Erscheinungsformen der in der Idee Einen Sprache passen müßten, auf Entwickelung weitgreifender und vorurtheilsfrei sich das Selbstsehen nicht verbauender geschichtlicher Erforschung der Sprachen sogar eher hemmend als fördernd gewirkt, so viel Verdienst im Uebrigen, was ich nicht bestreite, ihr immerhin zugestanden werden mag.

Nachdem Steinthal im ersten, „Kritische Uebersicht der früheren Classification" überschriebenen Abschnitt die Versuche der Spracheintheilung von Adelung, von den beiden Schlegel, Bopp, und, noch Andere mit Stillschweigen zu übergehen, hauptsächlich von W. v. Humboldt der Prüfung unterworfen hat, wendet er sich im zweiten den „Allgemeinen Principien" zu, bei welchen wir etwas länger verweilen müssen. In diesem zweiten Abschnitte aber wird gegen sein Ende hin (S. 104) der „Allgemeinen Grammatik", mit welcher bisher die Welt und wir selbst uns in den gegenwärtigen Zeilen, Hr. Steinthal wird allem Vermuthen nach sagen, vergeblich und vollkommen unnütz abmühten, das kecke und für dieselbe untröstliche Wort in's Gesicht geschleudert, sie sey schlechtweg null und nichtig*) und habe durchaus

*) Mir nicht zu Gesicht gekommen ist ein 1824 zu Koburg erschienenes Progr. von Wendel: „Einige fragm. Ideen über sog. Allgem. Gramm.", in welchem soll die Unhaltbarkeit derselben nachgewiesen seyn.

Digitized by Google

kein Recht zur Exiſtenz, weil nicht einmal die Möglichkeit dazu vorhanden. Man höre die Stelle ſelbſt. „Sind verſchiedene Mittel da, ſo ſind auch die Zwecke [kaum jedoch immer abſolut] verſchieden. Die Verſchiedenheit der Sprachen in ihren Mitteln wird demgemäß bedingt durch die Verſchiedenheit der Zwecke, welche durch dieſe lautlichen Formen erreicht werden ſollen, d. h. durch die Verſchiedenheit der Weiſen und Formen, in denen ſich die Völker die Anſchauungen vorſtellten. Die Sprachen ſind ſo verſchieden, wie das Bewußtſeyn der verſchiedenen Volksgeiſter. Damit iſt die Vorausſetzung der bisherigen philoſophiſchen wie hiſtoriſchen Grammatik, daß allen Sprachen der Erde ein beſtimmtes Kategorieenſchema zum Grunde läge, und alle Verſchiedenheit vorzüglich vom Laute herrühre, völlig umgeſtoßen und ein neuer Standpunkt geſchaffen, ein weltgeſchichtlicher. Jetzt iſt Humboldt's Empirie gerechtfertigt, weil begriffen. Wir erkennen nun aber auch gar keine ſubſtantielle allgemeine Sprachform mehr an. Woher ſollte ſie auch genommen werden? Eine allgemeine Grammatik iſt ſo wenig denkbar, als eine allgemeine Form der Staatsverfaſſungen, oder eine allgemeine Pflanzen- und Thierform.“ Und weiter: „Wir werden dergleichen Fragen: wie iſt dieſe oder jene ſubſtantielle Kategorie in den verſchiedenen Sprachen genommen, aufgefaßt, dargeſtellt worden? nicht aufwerfen, weil hierauf nur zu antworten wäre: Die Sprache hat dieſe Kategorie gar nicht; weil hier ſogleich ein ſchiefes Verhältniß zu der zu betrachtenden Sprache eingenommen iſt. Man läßt die Sprache nicht ruhig gewähren, ſondern will ihr etwas Fremdartiges abdringen. Wir haben nur ruhig zu ſehen, welche Kategorieen uns die Sprachen darbieten, ohne daß wir ſchon im Voraus [alſo wie die Allgemeine Grammatik freilich beanſpruchte] irgend ein Kategorieen-Gebäude fertig hätten.“ Außerdem ſchon S. 73: „Wenn es alſo auch richtig iſt, daß philoſophiſche und hiſtoriſche Grammatik einen abſoluten Gegenſatz bilden, indem jene die allgemeine Subſtanz,

Digitized by Google

diese die besonderen Accidenzen darstellt, jene die Einheit, diese die Mannichfaltigkeit auffaßt: so ist es doch auch eben so wahr, oder so ist es eben darum auch wahr, daß beide dieselben Voraussetzungen haben, und man hat sie als die sich gegenseitig nothwendigen Momente eines bestimmten Gegensatzes zu erkennen. Beide aber sind einseitig, abstract; die Substanz ohne Accidenzen, die Einheit ohne Mannichfaltigkeit ist ein Nichts, ist ohne Wesen; letztere ohne erstere aber ist ebenso ohne Wesen. Die philosophische Grammatik hat ihren eigentlichen Inhalt in der historischen; und diese hat ihr Wesen in jener. Darum können sie sich nicht widerlegen."

Um zu diesen und anderen Sätzen Hrn. Steinthals durch ein unbedingtes „Wohl gesprochen" meine uneingeschränkte Beistimmung zu bezeugen, hindert mich, wie schon seit lange, so noch immer ein Punkt, worüber zwischen Hrn. Steinthal und mir noch keine Verständigung und Ausgleichung sich hat ermitteln lassen. Indem jener nämlich in der Freude seines Herzens über den von ihm gemachten Fund, die Sprache wurzele nicht in der Logik und in den allgemeinen Kategorieen (mindestens nicht allein in dieser und in diesen, sage ich), und wir müßten „das Wesen der Sprache, welches Humboldt in der Form der Substanz faßte, vielmehr als bloßen psychischen Proceß erfassen" (S. 74): hat er, fürchte ich, wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, von einem zusammengehörenden Zwillingspaare wider Recht das eine Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem er sich dem andern, ein klein wenig jüngern mit zu großer Vorliebe und Aufmerksamkeit hingab. Oder wäre dem nicht so, wenn bei Betrachtung der Sprachen aller Logik der Rücken zugekehrt und Anwendung irgend welcher begrifflicher Kategorie von vorn herein perhorrescirt wird, so daß inmitten des fluctuirenden Schwankens der Sprachen in ihrer, unter sich allerdings ja erstaunlichen Verschiedenheit es gar nichts Festes mehr geben soll, an welches wir uns, als letzten gemeinsamen Hintergrund aller Sprachen, zu halten hätten (es gäbe also

Digitized by Google

eigentlich gar keine allgemeine Sprachidee)? Kann man, ohne Gefahr zu fallen, sich auf das eine Ende des Brettes (mit der Psychologie) setzen, ohne daß ein gleichmäßiger Druck auf das andere (durch die Logik) das Gleichgewicht des Ganzen wieder herstellt und erhält?

Ich meinestheils wenigstens vertrage mich durchaus nicht mit der von unserem Verf. S. 102. aufgebrachten Behauptung, als „sey in der Sprache nur, was von ihr vorgestellt wird." Unendlich Vieles, was weder lexikalisch noch grammatisch in der Sprache ausdrücklich enthalten ist, und sonach also ihr jenseit bleibt, nöthigt doch ein allmälig fest gewordener Sprachgebrauch als mit Aussprechen ihrer Gebilde entweder schlechthin und unter allen Umständen oder doch in gewissem Zusammenhang zugleich gesetzt hinzunehmen und wie in sie Hineingelegtes und unzertrennlich damit Verbundenes zu denken. Wie wäre doch z. B. die gewiß unläugbare Vielbedeutsamkeit (Polysemantie) in den Sprachen überhaupt möglich, als dadurch, daß man den in jedes Wort, in jede Form, also in einen bestimmten Lautcomplex, meist in allewege räthselhafter Weise einmal gelegten (nicht mit zwingender Nothwendigkeit daraus resultirenden) einen Sinn bald erweiternd bald verengernd, bald aus dieser Sphäre in jene ihr analoge übertragend, mit einer Vielbezüglichkeit (auf Anderes und Anderes, bald Bestimmteres und Concretes, bald unbestimmteres Allgemeine, Abstracte) versehe, welche ihr an sich und ursprünglich fremd war, und je nach schicklicher Gelegenheit zur Anwendung bringe? Und wo läge denn nicht nur der mit gewissen Lauten in Wurzeln, Wörtern, Wortformen verbundene Sinn, sondern auch die etwaige, allerdings innerhalb jenes einheitlichen Sinnes belegene Möglichkeit zu mehrartiger Anwendung und Verwerthung jenes Sinnes, wo läge sie anders als in der sich bildenden Gewohnheit (demgemäß zuerst durch einen Act freier Selbstbestimmung) innerhalb der einen Sprache, welche keineswegs immer für andere Sprachen, ja oft nicht einmal für einunddieselbe Sprache je nach ihrer örtlichen und zeitlichen

Digitized by Google

Unterschiedenheit Gültigkeit hat? Könnten wir daher vielleicht jedesmal für die ursprüngliche Entstehungszeit sprachlicher Gebilde daran glauben, diese stellten nur sich oder (etwa von onomatopoetischen Wörtern abgesehen) auch nicht einmal sich, sondern nur einen an sie nunmehr gebundenen, aber darum nicht mit ihnen identischen Sinn vor: wie kommt es dann doch, daß dieselben oft im Verlaufe der Zeit noch Anderes, außer jenem ursprünglichen Einem Sinne hinzunehmend vorstellen, oder will man sich genauer ausdrücken, daß die respectiven Sprachgenossen bei Nennung derselben sich je nach den Umständen verschiedene, und mitunter gar sehr von einander entlegene Objecte, wennschon freilich nur vermittelter Weise vorzustellen, sich unabweislich genöthigt sehen, sind sie nicht gemeint, sich außerhalb des ihnen gemeinsamen geistigen Verkehrmittels zu stellen. Vor Allem aber folgt die Sprache bei Bildung und Fortbildung dem Gesetze der Symbolisirung von Aehnlichem mittelst des Aehnlichen (à simili) in ausgedehntem Maaße. Auch in letzter Instanz besteht, darf man vermuthen, zwischen dem sprachlich bedeutsamen Laute, als einen bestimmten Eindruck in unserem Ohre und in unserer Empfindung, ja bei seiner Hervorbringung in unseren Sprachwerkzeugen hinterlassend, und zwischen dem, was mittelst seiner in gegebenen bald engeren bald weiteren Sprachkreisen vorgestellt und bezeichnet wird, ein sie einigendes, wenngleich geheimnißvolles Band. Dann aber, ist mit einem Laute solcher Art einmal eine bestimmte Vorstellung gepaart: so kann die Sprache immer eine Vorstellung durch die andere, natürlich irgendwie, und wenn nicht in Wahrheit, doch dem Scheine nach und für die Phantasie, ähnlicher Art substitutarisch ersetzend, mit genetisch und factisch nur einem Sprachzeichen wuchernd vielerlei, durch Vergesellschaftung der Ideen einander verwandte Vorstellungen wiedergeben, wofür ihr manchmal ausschließlich und eigens zu deren Bezeichnung gestempelte Wörter und Formen abgehen.

Wenn auch in diesem Falle die Sprache selbst eigent-

Digitized by Google

lich nicht mehr vorſtellt, als was der urſprünglich eine, an ein Wort oder an eine Wortform geknüpfte Sinn enthält, während jedoch mittelſt dieſes einen Sinnes, auch ohne ſonſtige, d. h. äußere Lautabänderung, Vorſtellungen von verſchiedenen Objecten können unſerer Seele vorgeführt werden, ſo wäre umgekehrt zu ſagen: bei allem demjenigen Sprachgute, deſſen etymologiſcher Werth (oder ich möchte es nennen, deſſen ſubjectiver Sinn) im gewöhnlichen Sprachbewußtſeyn erloſchen iſt (und beachtet wird er beim Sprechen ſelten oder nie anders als höchſtens inſtinctiv, ſelbſt wo bei einiger Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand kein Gebildeter den etymologiſchen Benennungsgrund verfehlen kann), ruht momentan, oder iſt auch vielleicht (wo die Sprachforſchung keine Hülfe mehr zu bringen vermag) todt für alle Zeiten die urſprünglich in den fraglichen Sprachzeichen lebendige Anſchauung und die Vorſtellung, welche durch ſie erweckt wird, wo nicht auch nach der objectiven Seite hin (das durch ſie Vorgeſtellte, alſo was ſie bedeutet), dann doch nach der ſubjectiven, wie, nach welchem Merkmal jenes ſo Vorgeſtellte zur Vorſtellung (Darſtellung) gelangt. Durch die Deutſche Sprachgewohnheit wird zwar kein Deutſcher umhin können, ſich z. B. bei unſerem Worte: Baum an Gewächſe, wie Eiche, Buche, Erle, Birke u. ſ. w., oder vielmehr an deren Gattungsbegriff, erinnern zu laſſen. Deſſenungeachtet aber bleibt der Laut „Baum“ an ſich völlig leer (ſtellt unmittelbar nichts vor als dieſen Complex von Buchſtaben; etwa wie der Hund beim Rufen ſeines Namens gewiß nicht ſich vorſtellt, daß er damit, als dies Individuum Hund, gemeint ſey), ſo lange bis uns jemand deſſen etymologiſchen Sinn erſchließt; — abgeſehen von der jetzt willkürlich gewordenen Beſtimmung, Erinnerungszeichen zu ſeyn gegenſtändlich für den Baum. Angenommen, Baum, Ahd. baum, aber Goth. bagms und ſogar altnord. badmr (ſ. Graff III. 115) ſey aus der Sanskritwurzel bah, vah = wachſen, oder bhû (φύομαι) entſprungen: ſo würde alsbald erkannt, der Baum werde in unſerer Sprache als ein „Gewächs“, oder φυτόν, d. h. in dieſem höheren Begriffe mit enthalten,

Digitized by Google

vorgestellt. Nicht aber innerhalb, sondern im Grunde außerhalb der Sprache in der ausschließlicheren und engeren Beschränkung auf die durch Wuchs und Stärke hervorragendste Art von Gewächsen, welche Art wir eben mit unserem Ausdrucke Baum nennen, ohne es wahrhaft (sprachlich) zu sagen. Also dem logischen Umfange des Ausdruckes „Baum" zufolge, welcher nur „Gewächs" bezeichnet, sagten wir damit zu viel, indem nicht alle Gewächse Bäume sind; dem Inhalte nach aber — zu wenig! — Wie erginge es uns da, wenn wir nicht oft in Gedanken (meist unbewußter Weise) mit hinzubrächten, was die Sprache eigentlich nicht vorstellt, z. B. bei allen Substantiven nur ein Merkmal (z. B. Mann, d. i. Denker, vir — wahrhaft; Sskr. karin, der Behandete f. Elephant, nicht etwa von quadrimanen Affen), obschon doch eine Substanz als Inbegriff aller ihr zukommenden Merkmale gemeint wird? Das sind Abbreviaturen so gut als etwa C. für Cajus, nur begriffliche, indem — gleichsam nach der Figur: pars pro toto — zur Bezeichnung des Ganzen ein bloßer Bruchtheil genügen muß. — So ferner, um auch einer grammatischen Form zu gedenken, haben die Personal-Endungen im Verbum der Indogermanischen Sprachen (vollständig 1. mi, 2. si, 3. ti) erst durch die neuere Sprachforschung ihren wahren Sinn, selbst hinten angeheftete Pronomina der drei Personen zu seyn, gleichsam wieder zurückerhalten. Aus dem klaren Bewußtseyn der Sprache war ihre ächte (und keineswegs irrationale oder mystische) Bedeutung wenigstens in den neueren Sprachen so sehr geschwunden, daß man sich tautologisch (auch ohne beabsichtigte Emphase) zu nochmaliger Hinzufügung eines an sich unnöthigen Ich, Du Er gedrungen fühlte.

Vielleicht zieht Hr. Steinthal aus den jetzigen Erörterungen gerade den dem unsrigen entgegengesetzten Schluß zu Gunsten seines obigen Satzes: in der Sprache ist nur, was in ihr vorgestellt wird. Ich sage, wenn man mir das Ist darin als leicht einer Mißdeutung fähigen Ausdruck erlassen will: in der Sprache liegt oft, gar oft die von diesem oder jenem Idiome

Digitized by Google

beſonders nach den unumſtößlich gewordenen Satzungen nicht vermeidbare Forderung an den Gedanken Mitverſtehender (d. h. derer, welche in ſeinem Beſitz ſind), an dem, was ſie etymologiſch (d. h. nach ihrer zu Anfange alleinigen Wahrheit) vorſtellt, ohne Weiteres und ſelbſtverſtändlich bedeutende Abänderungen durch Zuſatz, Hinwegnahme, Zurechtrückung vorzunehmen, welche demnach, obſchon nicht in dem Sprachſtoffe unmittelbar enthalten, doch indirect als zu deſſen Weſen fortan mit Nothwendigkeit gehörig müſſen angeſehen werden. Nehme ich z. B. die Lat. Adjj. auf -ilis, -bilis: agilis, facilis, habilis, mobilis, nobilis (anſehnlich, ſeiner allgemeineren Bekanntheit wegen geachtet), innumerabilis u. ſ. w., ſo weiß jedermann, damit werde ausgedrückt: es ſey etwas leicht zu handhaben, mithin thunlich, möglich (wozu das Vermögen vorhanden) u. ſ. w. Gewiß ſteckt alſo darin die Kategorie der Möglichkeit in Bezug auf Verbal-Herleitungen. Aber auch mehr als implicite? Ich denke: ſo wenig, als die Kleinheit (geringer Grad von Größe, alſo ein quantitatives Verhältniß) in Lateiniſchen Verkleinerungsformen mittelſt l, wie asellus, puella, libellus, bellus, tenellus. In beiderlei Formen iſt das weſentliche und, ich denke, charakteriſtiſche Lautzeichen ein l. Wie nun aber, wenn dieſer (übrigens manchen Sprachen, z. B. dem Japaniſchen, dem Zend abgehende) Laut, welcher ſchon im erſten Lallen der Kinder und im Einlullen (dem lallus) der Kinderwärterinnen ſich vernehmlich macht ſowie überdem, weil von der Zunge leicht und in raſchem Hintereinander hervorgebracht, große Beweglichkeit verräth, bald als Symbol dient für die Kleinheit, bald, obſchon doch auch weiter nichts als l, wiewohl allerdings noch in Begleitung eines zweimaligen i als hellſten, ja ſchrillſten aller Selbſtlauter, zum Ausdrucke ungehinderter Möglichkeit? Wir werden nicht läugnen wollen, trotz der gleichen Hauptbezeichnung mittelſt l liegt doch jeder der beiden Bildungsweiſen eine andere Kategorie zum Grunde. Der Verkleinerung eine beſondere, und zwar negative Beſtimmung der Quantität; den obigen Verbalien aus der Trias der

Digitized by Google

Modalität die eine Unterart. Was aber, der ähnlichen Lautbezeichnung zum Trotz, den wahren Unterschied zwischen dort und hier begründet, wird doch von der Lateinischen Sprache an sich keineswegs vorgestellt, sondern ergiebt sich eigentlich nur aus der begrifflichen Natur der dabei betheiligten zwei Wortklassen. Größenbestimmung nach der Minus-Seite so gut als nach der Plus-Seite vom gewöhnlichen Maaße abweichend ist nicht bloß bei der Substanz (vom Numerus abgesehen, geometrisch: Demin., Ampliativa) denkbar, sondern, freilich mehr in Form des Grades auch bei Eigenschaften (Adjj.) und bei der Thätigkeit (z. B. Intensiv-Verba, und Deminutiva, gleichfalls mit l, z. B. Lat. conscribillo; Deutsch ähneln, lächeln u. s. w.). Obschon dem Größenunterschiede sich oft auch qualitative Bestimmungen beimischen, ja vielleicht quantitative Bestimmungen in letztere (z. B. Deminutiva, ethisch: als Kosewörter oder — in malam partem — als Peggiorative) umschlagen: handelt es sich doch dabei zunächst und wesentlich nur um ein Auf und Ab innerhalb der primitiven Sphäre; sodaß mithin Subst., Adjj. oder Verba trotz der an ihnen derart vollzogenen Ableitung, was sie waren, nach wie vor, d. h. in dem Betreff bleiben, daß sie in keine andere Sprachkategorie, in keinen anderen Redetheil übertreten. Der Begriff, und demnach auch die ihn vorstellende Wortart, ist derselbe, nur durch einen in ihn gesetzten Größen-Unterschied differenzirt. Anders bei den Adjj. auf -ilis (-bilis, -tilis), welche, an eine Verbal-Wurzel oder an einen Verbal-Stamm (nicht an Nominal-Themen, oder doch wenigstens mit nicht zutreffendem Sinne: z. B. humilis, parilis) sich anschließend, trotz dieses ihres Ursprunges die in ihnen enthaltene Bezeichnung der Thätigkeit nicht in Form eines flüssigen Verbums wiedergeben, sondern nominal als (mehrgeschlechtige) Adjectiva gefaßt, ob zwar mit einem modalen Beigeschmacke, wie im Potentialis als Verbal-Modus. Diese Umsetzung oder Umgießung des Thätigkeitsbegriffes in Adjectivform bei wesentlich demselben Bildungsmittel reicht vollkommen hin, gedachte Ad-

Digitized by Google

jectiva von den Deminutiven überhaupt, und im Besonderen von denen adjectiver Geltung, begrifflich abgetrennt zu halten. Immer aber ist es der Genius der Lateinischen Sprache, welcher für unsere beiden Fälle in das Suffix das eine Mal die Vorstellung verkleinerter Größe, das andere Mal die der für eine Thätigkeit gegebenen Möglichkeit hineinzulegen, d. h. denkend mit ihm zu verbinden, an uns die Forderung stellt, obschon jenes wie dieses nicht kyriologisch und ausdrücklich bezeichnet, sondern bloß symbolisch durch l und die beigegebenen Vocale angedeutet wird.

Recht hat Steinthal freilich darin, daß er S. 90. mit Lotze „den Begriff des Denkens, und vor Allem des eigentlichen logischen Denkens abscheidet von dem, was nur psychologischer Gedankenlauf oder ein Denken ist, welches noch nicht von dem Geiste, dem Logos der Vernunft durchdrungen ist“ und S. 93. „das Denken in Sprache“ noch keinesfalls gelten läßt als „echt und rein logisches Denken“, sondern, „so hoch es über dem thierischen stehe, so tief beinahe bleibend unter dem logischen.“ Allein, wenn Sprechen auch nicht mit „rein“ logischem Denken, noch Grammatik mit Logik identisch ist, und das Vermischen ihrer Grenzen unstatthaft: so bin ich doch nicht der Meinung, es laufe die Sprache in ihrer Eigenschaft als Gedanken-Vermittlerin, obschon vor allen Dingen jedweder Verantwortlichkeit für Wahrheit des mittelst ihrer ausgesprochenen Inhaltes enthoben, und obschon keine Kunst des Schließens wie die Logik, wider die von aller Sprachverschiedenheit unabhängigen allgemeinen Denkformen, und als könnten und müßten von ihr alle begrifflichen Kategorieen abgestreift werden, von welchen sie doch unleugbar vor- und rückwärts in Fülle durchzogen ist. Auch würde ich allerdings erwarten, daß z. B. die Kategorieen, wie Kant sie aufgestellt hat, sowie Raum- und Zeitanschauung nebst deren besonderen Verhältnissen irgendwie in jeder Sprache zu Worte kommen müssen, wenn schon beileibe nicht nothwendig immer in besonders dafür ausgeprägten grammatischen Formen, wie deren die Allgemeine Grammatik ver-

Digitized by Google

meinte aus sich für alle Sprachen gleichsam vorausberechnen zu können, etwa wie der Astronom Sonnen- und Mondfinsternisse. Vgl. Steinthal selbst, Gramm. Logik u. Psychol. S. 376. Und sähe ich daher keinen Grund, harrend auf weit in die Zukunft hinausgeschobene Erschöpfung der von den Sprachen a bis zur letzten x fort uns noch zu gebenden Sprachkategorieen und deren Behandlung (allerdings nicht zu verwechseln mit den logischen Kategorieen noch damit sich überall deckend), solcher Fragen, als z. B. „wie ist diese oder jene substantielle Kategorie in den verschiedenen Sprachen genommen, aufgefaßt, dargestellt worden"? sich, was Steinthal oben verlangt, gänzlich zu enthalten.

Wollte ich also, um ein Beispiel zu nennen, untersuchen, auf wie vielerlei verschiedene Art der „Comparativ" wie ihn manche Sprachen doch gewißlich kennen und besitzen, in den übrigen zur Bezeichnung gelange, da würde Steinthal alsbald und zum Voraus ein solches Vornehmen als ein thörichtes zurückweisen und verdammen, indem er sagte: „Die Sprache hat diese Kategorie gar nicht!" Was soll hier heißen: die Sprache? Doch nicht etwa die Sprache ihrer Idee nach und im Allgemeinen? Denn alsdann müßte ja nicht nur der Comparativ, wo er als wirkliche grammatische Form ausgeprägt worden, der Sprachidee geradehin widersprechen, sondern überhaupt jede Sprachkategorie, welche es sey, die in irgend einer Sprache eine eigens für sie geschaffene Gestalt des Ausdrucks erhalten hat. Oder leugnet Hr. Steinthal das Vorhandenseyn eines ächten Comparatives oder eines Comparatives schlechthin im Gebiete des Indogermanismus? Gewiß ist weder Jenes noch Dieses Hrn. Steinthals Meinung. Er meint nur, dafern ich anders mich nicht täusche: so etwas wie der „Comparativ" als feste, sich unabänderlich gleichbleibende „grammatische" Kategorie, welche Allgemeingültigkeit für die Sprachen ohne Ausnahme hätte, gebe es nicht, sey ein Unding. Hiegegen streite ich gewiß nicht und erkläre mich dennoch bei Hrn. Steinthal nichts weniger als gefangen. Daß es ein Volk

Digitized by Google

je gegeben habe oder noch gebe, deſſen Haut zu unempfindlich wäre z. B. gegen das Mehr oder Minder von Wärme oder Kälte, um, und wäre es auch nur in dieſem einen Betracht, von graduellen Unterſchieden irgend welche Vorſtellung (wenn auch natürlich nicht eine wiſſenſchaftliche nach Thermometer-Graden) zu haben, und welches demzufolge auch, wie immer beſchaffen, keine Befähigung beſäße, ſich von ſolchen Unterſchieden ſprachlich Mittheilung zu machen: offen geſtanden, dies und Aehnliches glaube ich Niemandem. Nun wohlan, wie läge denn eine Ungereimtheit darin, wenn ich gefliſſentlich eine Maſſe von Sprachen darauf anſehen würde, in welcherlei verſchiedenen Weiſen ſie es ermöglichen, dieſem logiſchen Begriffe des Grad-Unterſchiedes, namentlich bei Adj. und Adv. (wieder ſchon andere Sprachkategorieen), einen mehr oder minder geſchickten Ausdruck zu geben? Niemand wird in Abrede ſtellen, es laſſe ſich z. B. mittelſt einer Partikel des Vorranges, wie z. B. Lat. prae, ein (aus Vergleichung zweier Subſtanzen meiſt rückſichtlich einunderſelben Eigenſchaft hervorgehender) comparativer Grad-Unterſchied paſſend bezeichnen, indem das Adj. im ſog. Poſitiv bleibt. Non tu quidem vacuus molestiis, sed prae nobis (gegen mich gehalten) beatus, Cic. Fam. 4, 4. mit Vertauſchung einer Eigenſchaft an Stelle der andern. Allein auch Nep. 18, 10: Videbant, Eumene recepto, omnes prae illo parvi (gegen ihn gering, alſo: geringer als er) futuros. So bringt Naxera, de lingua Othom. unter den angeblichen Berührungspunkten des Othomi mit dem Chineſiſchen p. 22. auch folgendes bei: Rémusat, Grammat. sect. 100. „Le comparatif s'exprime par l'adjectif au positif, avec iú, hian iú, sapiens prae, sapientior.“ In Othomi idem cum nra [leider ſeinem ſonſtigen Werthe nach mir unbekannt]: nhò bonus, nra nhò melior. In Schott's Chineſiſcher Sprachl. S. 109. das Beiſpiel: lò tá jù lù das Maulthier (iſt) groß bei dem [größer als der] Eſel. Vgl. Näheres über die, wahrſcheinlich mit einem Verbum („gegenwärtig oder dabei ſeyn“) zuſammenhängende Partikel S. 114 ff. und über ver-

und ihn in seinem Wesen dann auch tiefer zu erfassen hofft. Und so — hätte also die Sprache von Kategorieen dennoch, was geläugnet ward, mindestens diese eine bestimmungsfähige: Infinitiv?!

Wie nun? Wenn den Thieren namentlich niederer Ordnung gewisse Gliedmaßen und Organe, deren Abhandenseyn in den höheren Thierarten nur auf angeborener oder gewaltsamer Fehlerhaftigkeit beruht, entweder ganz mangeln oder nur in schwacher Vertretung, zuweilen jedoch sogar in vervielfachter Zahl (z. B. die Füße des sog. Tausendfußes) vorhanden, jedenfalls meistens (dem veränderten Zwecke entsprechend) anders geartet sich zeigen: warum sollten da nicht z. B. Kopf, Herz, Magen, Fuß, Auge dem Zootomen in jedweder Gestaltung mindestens als Analoga gelten von dem, was beim Menschen und bei den Thieren höheren Ranges so heißt? Gewiß nicht wird er den Glauben hegen, z. B. das eigentlich aus vielen Aeugelchen (wie die Blüthe der Syngenesisten im Pflanzenreiche aus vielen Blumen zusammengesetzt ist) bestehende Auge z. B. der Fliege, sey Auge in gleicher Bedeutung zu heißen als das eines Vierfüßers. Ebensowenig die bei Blutegeln und Plattwürmern zwar vorhandenen Sehwerkzeuge, „jedoch sehr einfach, ganz ohne Linse", während den meisten Würmern sonst die Augen (den eigentlichen Eingeweidewürmern erkennbare Sinnesorgane überhaupt) fehlen, obschon die ganze Leibeshaut (z. B. beim Regenwurm) sich empfindlich zeigen soll gegen das Licht. Obgleich demnach in den Gattungsbegriff „Thier" Besitz von „Augen" keineswegs als ein nothwendiger mit aufgenommen werden darf: so wären wir doch gewiß im Unrecht, dasjenige Organ, welches wir an irgend welchem Thiere als auf wirkliches Sehen angelegt vorfinden, nicht „Auge", sondern statt dessen etwa Ohr, Mund, After heißen zu wollen. Es ist ein Auge, obschon nicht das des Menschen. — Desgleichen ferner haben unsere Hände, die Flügel des Vogels (als Vorderarme) und die Floßfedern zwar nicht genau denselben Zweck und Werth, als die Füße der meisten Quadrupeden (abgerechnet z. B. Fledermäuse und Walle). Zur Fort-

Digitized by Google

bewegung beſtimmte Werkzeuge aber ſind ſie alle, was Steinthal (Ztſchr. I. 323.) natürlich nicht läugnet, jedoch in anderer Sphäre (auf der Erde, in Luft oder Waſſer) und zu verſchiedener Beſtimmung. — Ich ſehe dieſemnach nun nicht recht ein, weßhalb nicht, gemäß dem Vorgange der Vergleichenden Anatomie, auch die Sprachforſchung dürfe, aus dem wohlerwogenen und recht begriffenen Befunde höherer Sprachtypen heraus, ihrerſeits Nachfrage anſtellen nach der Correſpondenz oder Nichtcorreſpondenz mit den dortigen Spracherſcheinungen anderwärts. Geſchieht es ja doch nicht unter der vorurtheilsvollen Vorausſetzung, als müſſe, was freilich thöricht wäre zu glauben, jede Sprache z. B. die Lateiniſche Sechszahl von Caſus, oder überhaupt — Caſus beſitzen, welche, beiläufig bemerkt, allerdings einer Menge von Sprachen ganz abgehen, dafern man hiebei Caſus-Formen im Auge hat. — Wären nun erſt ſämmtliche Sprachen, oder doch die Mehrzahl, in der Weiſe vergleichend durchforſcht, daß man in Betreff ſolcher Sprachkategorieen die verſchiedenen Arten des Verfahrens kennte: ſo würde damit eine andere Art „Allgemeiner Grammatik“ erſtehen, welche das vor der bisherigen voraus hätte, nicht etwa (was ſie doch zu einem großen Theile, obſchon nicht eingeſtandener Maaßen, iſt) ein bloßes Abſtractum zu ſeyn von Sprachen nur der vollkommenſten unter allen Sprachklaſſen, der Indogermaniſchen, oder anderentheils ein durchaus ideales Luftgebilde, ſondern auf realem Grunde zu ruhen in weiteſter Faſſung. — Wer könnte ſich doch berühmen, das Thierreich wahrhaft zu kennen, wenn er etwa nur von Säugethieren wüßte, während alle übrigen Thierformen mit ihrer ungeheuer mannichfaltigen Entwickelung ihm wären unbekannt geblieben?

„Das Weſen der Sprache“, entſinnen wir uns hier wieder des ſchon oben mitgetheilten Steinthal'ſchen Ausſpruches, „ſey nicht, wie Humboldt es gethan, in der Form der Subſtanz, ſondern als bloßer pſychiſcher Proceß zu erfaſſen.“ Als „bloßer“ pſychiſcher Proceß? Das bezweifele ich ganz außerordentlich. Und wirken in einem ſolchen nicht auch logiſche

Digitized by Google

Kategorieen als nothwendige Factoren mit, selbst wo es sich etwa um theilweise falsche Anwendung derselben, wie bei dem auch psychologischen Processe des Traumes oder beim Irrsinn, handelt? Die logischen Kategorieen sind vom Sprechen unabhängige Denkbestimmungen; aber nichtsdestoweniger ist die Sprache von ihnen nach allen Richtungen wie durchwirkt. Mit Unrecht würde man sich dagegen sträuben, in den Sprachen, bei Erforschen und Begreifen ihrer Eigenthümlichkeiten und ihrer Unterschiede ein-gegen-einander, gerade voran und zwar die allerernsteste Rücksicht zu nehmen auf die verschiedenen Arten, wie solche gedankliche Kategorieen oder Denkbestimmungen, oft z. B. namentlich gern am Verbum, in Bündeln oder wie knäuelweis, bald so bald anders zu ihrem sprachlichen Ausdrucke gelangen. So würde ich ohne Weiteres schon a priori erschließen, zur Bezeichnung bestimmter Zahlen (als arithmetische Größen fallend unter die höhere Kategorie der Quantität) müsse sich, in welcher Sprache es immer sey, eine freilich nicht von vorn herein errathbare Zahl von einfachen Zahl-Wörtern, d. h. Lautzeichen eben mit einem besondern Zahlwerthe, und nicht minder irgend welche Methode vorfinden, mittelst jener Grundzahlen durch Rechnung, d. h. Verbindung mehrerer nach den 4 Grundoperationen (Add., Subtr., Multipl. u. Div.) zu einem Ganzen, die Reihenfolge der Zahlen, welche selbst sind gruppenweis geordnet, in beliebiger Weise verlängern und diese oder jene Zahl aus ihr herausgreifend mit unfehlbarer Sicherheit bezeichnen zu können. Wie schwach es nun bei manch einem Volke mag mit der Fähigkeit im Rechnen bestellt seyn, zumal wo es nicht vom Bedürfniß die Nöthigung empfing, sich mit hohen Zahlen zu befassen: es ist mir jedoch bis jetzt keines vorgekommen, von welchem das Vorgeben wirklichen Grund hätte, es könne nicht über fünf zählen*). Daß mein Augenmerk

*) Vielleicht auch nicht so im Annatom (Gabelentz Melan. Sprachen S. 89), indem die Missionare gern, wo in den einheimischen Sprachen ein unbequemeres pentadisches System herrscht, dafür den Eingeborenen die höheren Zahlwörter aus europäischen Sprachen aufdrängen. Der im Katechis-

Digitized by Google

aber auf dergleichen nicht wenig gerichtet war, mögen, wem daran liegt, meine „Zählmethoden“ des Näheren zeigen. Aus jenem Buche dürfte dann auch jeder die Ueberzeugung mit hinwegnehmen, daß, wenngleich in vielen Sprachen keineswegs die uns geläufige decimale Zählmethode waltet, die anderwärts üblichen Syſteme nach Pentaden oder Eikoſaden doch wieder in das allgemeine Syſtem der Benutzung von Fingern und Zehen*) zum Behufe der Zahlengruppirung einmünden. Vorherbeſtimmen läßt ſich nun allerdings von keinem Volke, welcher jener drei hauptſächlichſten Methoden beim Zählen es folge. Gewiß nicht, und ebenſowenig, in welcher, ſelten jedoch in rein willkürlicher, vielmehr innerhalb gewiſſer Grenzen gehaltener Weiſe z. B. eine zuſammengeſetzte Zahl zu Stande kommt. So giebt es etwa für 8, von einfacher Bezeichnung abgeſehen, Belege, daß ſie ausgedrückt wird bald durch Addition als 5+3 (z. B. im Eromango sukrim disil Gabelentz a. a. O. S. 133), 3 zu 5 dgl., bald in ſubtrahirender, alſo rückſchreitender Manier: 2 von Zehn (als höherer Einheit), 10—2 u. ſ. w.; oder wieder andere Male mittelſt Multiplication: 2×4. Lauter ſehr natürliche Bildungsweiſen, an deren ſtatt aber kaum etwa z. B. 7+1, 9—1, 2+6 u. dgl. für 8 vorkämen. — Wie aber mit Sicherheit von den Sprachen konnten zum Voraus Zahlwörter und Anordnungs-Methoden derſelben erwartet werden: ſo müßte es eigen zugehen, wenn nicht auch bei jedem Volke ſich etwas vorfände, was in der Trias: Einheit, Vielheit, Allheit nach Bedürfniß je das eine vorzuſtellen befähigt wäre, wie ſehr man Unrecht hätte, dafür immer ausdrückliche Formen des Numerus zu verlangen, gleich dem Plural, welcher durch poſitive Abweichung vom primär geſetzten und deßhalb nur durch den Gegen-

---

mus beibehaltene Ausdruck für 6: ikman (5, eig. Hand) melid et eti (über 1) iſt ſicher der einheimiſche.

*) 1 Hand; 2 Hände. 2 Hände und Füße zuſammengenommen = 20, weßhalb denn für dieſe Zahl auf der Inſel Maré, wie ſonſt öfters, 1 Menſch geſetzt wird: sa re ngome; 40 = rewe re ngome 2 Menſchen u. ſ. w. Gabelentz Melan. Sprachen S. 183.

Digitized by Google

ſatz gekennzeichneten Sing. ſich abhebt, als Ausdruck für unbeſtimmt gelaſſene (nicht zahlenmäßig abgegrenzte) Vielheit; oder gar dem Dualis, welcher durch Zurückziehung auf eine beſtimmte Mehrheit, die Zwei in Form des zuſammengehörigen, alſo einheitlich vorgeſtellten, Paares ſich aus dem Plur. gleichſam wieder ausſcheidet. Nicht zu reden von einem Numerus der Allheit, der meines Wiſſens nirgends aufzutreiben iſt, auch nicht im Indogermanismus. Dagegen z. B. im Fidſchi ein freilich mit der Dreizahl gebildeter Trialis, ſodaß, indem die 3 Mehrheitsformen (Du., Trialis, Plur.) ſich noch abermals theilen, je nachdem der Angeredete mit eingeſchloſſen (incl.) iſt oder nicht (excl.), das Pron. 1. Perſ. nicht weniger als 7 Formen zählt (v. d. Gabelentz, melan. Sprachen S. 26).

Warum ſollte man demnach z. B. in Erforſchung der Zählmethoden, oder rückſichtlich Behandlung des ſog. Numerus, und anderer grammatiſcher Kategorieen mehr, bei den verſchiedenen Völkern nur, ſo zu ſagen, zuwartend und empfangend, und nicht nach Umſtänden gleichſam angriffsweiſe und mit gewiſſen, zwar in ſich beſtimmten, allein nicht auf alle Sprachen oder doch nicht in derſelben Weiſe anwendbaren Begriffen zu den Idiomen möglichſt vieler Sprachen herantreten? So wenig die Sophiſten darin Recht hatten, alle Grenzen zwiſchen Wahr und Unwahr, zwiſchen Recht und Unrecht verrücken oder zuſammenmiſchen zu wollen, ungeachtet im Strudel des Lebens ſich oft genug die Seiten der beiden Paare verwirren gleich als ob dem befugten Richteramte von Kritik und Gewiſſen zum Hohn: ſo wenig laſſe ich mich bereden, das Denken, eben das begriffliche, das logiſch-einheitliche Denken, ſey inmitten der ſprachlichen, von der Möglichkeit verſchiedener Vorſtellungs-Weiſe abhängigen Vielheit der Darſtellung dennoch der ganzen Vielbeweglichkeit letzterer in ſolchem Maaße preisgegeben, daß es völlig in ihm unterginge, ohne eignen feſten Beſtand für ſich. Der Menſch denkt, auch ohne äußerlich zu ſprechen, in einer beſtimmten Sprache; allein trotz dieſer Gebundenheit an ein beſonderes Sprachidiom (für gewöhnlich, nur nicht noth-

Digitized by Google

wendig immer, seine Muttersprache) und dessen oft von denen anderer Sprachen grundverschiedene Gesetze bewahrt er im Denken (allerdings schwer begreiflich, aber dennoch unleugbar) anderseits eine gewisse Unabhängigkeit von den allerdings je nach den Sprachen mehr oder minder verschiedenen Weisen, die Dinge und Vorgänge anzuschauen und demgemäß vor- und darzustellen. Es giebt, könnte man sagen, in dem einen Betracht so viele (vollliche) Denkweisen als Sprachen da sind, ja mehr, insofern als wiederum innerhalb einer Sprache der Sprechweisen (Style) es viele giebt; allein in einem anderen, so widersprechend es scheine, herrscht doch in allen Sprachen, bei allen Völkern, ja bei allen Individuen dieselbe eine unumstößliche Denkweise. Aus welchen Lauten z. B. die Wörter für 1, 5, 10, 100 u. s. w. bestehen, ist, zumal wo ihr subjectiver (etymologischer) Sinn, aus welchem der objective (z. B., sahen wir oben, in oceanischen Sprachen lima, fünf, als ursprünglich Name der Hand) entsprungen, erlosch, etwa vom ästhetischen Eindrucke und von ihrer geringeren oder größeren Bequemlichkeit abgesehen, vollkommen — einerlei. Der Begriff 1, 5, 10 und so fort bleibt sich selbst getreu, und ewig gleich, wie verschiedenartig der sprachliche, oder meinetwegen auch schriftliche, Ausdruck sey für jeden von ihnen. Man denkt (oder soll denken) den jedesmal gemeinten Zahlenwerth, und zwar in ungetrübtester mathematischer Schärfe und Reinheit*). — Freilich sind insgemein die Begriffe (das Wort in ungenauer volksüblicher Bedeutung genommen) keineswegs überall in so scharf abgeschnittener Umgrenzung, wie gedachte arithmetische und anderweite mathematische, die nämlichen in sonst isodynamen Ausdrücken verschiedener Sprachidiome, oft nicht einmal in zeitlich- und örtlich-verschiedenen Phasen desselben Idiomes, so sehr in der Hauptsache jene Ausdrücke sich decken mögen.

*) Dann aber bei uns z. B. 13 als componirte Zahl in der bestimmten Form als aus den beiden Elementen von 3 zu der Gruppenzahl 10 hinzuaddirt (Lith. 13. trylika, d. i. 3 Rest, nämlich über 10), während 30 = 3 × 10.

Digitized by Google

Theils nicht nach Weite oder Enge, und anderentheils nicht nach so vielen ihnen von vorn herein oder im Verlaufe des Gebrauchs anhaftenden Nebenbeziehungen, wodurch es kommt, daß, wenn letztere zu sehr vorschmecken, es sein Bedenkliches hat, dem Ausdrucke der einen Sprache für den wesentlich gleichen Begriff den nächstentsprechenden einer anderen zu substituiren. Ist etwa unser Wort: Tugend (urspr. Tüchtigkeit, Tauglichkeit, Benecke Mhd. Wörterb.) und Lat. virtus (Mannheit) einerlei Begriff? Mit nichten. Nach Weise begrifflicher Definitionen hat auch jedes Wort (oder jede Wortform) einer Sprache seine (ihre) begriffliche Umgrenzung. Nur ist das Schlimme dabei, daß diese Umgrenzung, dafern wir sie nicht zu bestimmten Zwecken streng determiniren, zu oft hiehin und dorthin einen Ueberschwank gestattet und außerdem derselbe Ausdruck leicht als Analogon in — verschiedener Sphäre und in bildlichem Sinne gilt. Wie denn z. B. der Fuß des Tisches doch ein anderes ist als der Fuß des Thieres, oder gar der Fuß des (unbeweglichen) Berges, oder (nach anderem, vom Baume hergenommenen Bilde) die Wurzeln, radices — montis! — Die Sprache verlangt sogar zu anderen als philosophischen und streng wissenschaftlichen Zwecken, namentlich wo es gilt Phantasie und Gefühl anzuregen und beleben, häufig eines minder scharf umrissenen schwebenden Ausdrucks, der absichtlich mehrere Nebenideen mit anstreift. „Die Objecte der Wirklichkeit [öfters selbst nur eingebildete] — haben ihre Erkenntnißformen in der Sprache und sind so schon [d. h. mehr oder weniger ungenau oder willkürlich] definirt. In der Form dieser Definition erhält sie das nichtphilosophische Wissen und überliefert seine Gegenstände in dieser Form bestimmt [also nicht schon absolut fertig und wahr, wie in der lingua Adamica!] dem philosophischen Wissen, um sie nach demselben zu definiren und dann zu erkennen. Diese wissenschaftlichen Definitionen und Erkenntnisse hängen von den verschiedenen Wissenschaftsstandpunkten und deren theoretischen Interessen und Zwecken ab und sind leicht den Verfälschungen ausgesetzt, während die Sprachdefinition ein Naturproduct des Geistes

Digitized by Google

ist, welches allgemeine Gültigkeit durch das Zeugniß des praktischen Lebens hat. U. s. w." Sengler in dieser Ztschr. 1860. S. 57. Hat aber, fürchte ich, Origines nur zu wahr gesprochen, wenn er (contra Cels. VI. 682; vgl. Reichenbach l. c. p. 35) den Satz aufstellt: *Τίς δὲ ὀνόματι* (vollends mit einem Nomen propr.) *δύναται διαστείλασθαι* (genau sondern und bestimmen) *καὶ παραστῆσαι* (erschöpfend darstellen) *τὴν ἑκάστου ἰδίαν ποιότητα;*

Dem fortgeschrittenen Geiste wird im Verlaufe der Zeiten sein zum Theil muthwillig vernachlässigtes Werkzeug, die Sprache, namentlich im Hintreiben nach mehr verstandesmäßiger Denk- und Schreibart, über demjenigen, was er mittelst der Sprache zu sagen hat, allmälig gleichgültiger, und verliert sich von Tage zu Tage je mehr die alte ursprüngliche, größerer Lebendigkeit, Vollöthigkeit und farbenreicherer Sinnlichkeit wegen insbesondere der Dichtung genehmere Anschaulichkeit des Ausdrucks, wenn dieser auch vielleicht an größerer Unbestimmtheit leidet. Da liegt nun vor vielen anderen Dingen dem Sprachforscher als vorzügliches Geschäft ob — gleichsam Repristination sämmtlicher den Gebilden der Sprache zum Grunde liegender uranfänglicher Anschauungen, und Wiederherstellung derselben im wissenschaftlichen Bewußtseyn. Man muß die, wennschon mit mehr instinctiver Sicherheit (Steinth. Charakt. S. 103), als in selbstbewußter Reflexion befolgten Absichten des schaffenden Sprachgeistes gleichsam wiederdenkend zu erneuen suchen, wie schwer dies im Einzelnen halte bei zu häufiger Verdunkelung der Etymen und bei, trotz einheitlichen Sinnes, oft springendem Zickzack der Gebrauchsweisen. Selbst da aber, wo es nur einen Moment der Aufmerksamkeit kostet, um sich des subjectiven Werthes und Sinnes von Wörtern, Wortformen und Redewendungen bewußt zu werden, wie derselbe, in der ersten Anlage begründet, übrigens keineswegs seine geschichtliche Weiterentwickelung und Mannichfaltigkeit der Anwendung, obschon in jener Anlage nothwendig ihren letzten Anknüpfungspunkt findend, gleichsam prophetisch vorausverkündet; auch da selbst schweigt in der Rede gewöhnlich, obwohl

Digitized by Google

im Geheimen mitwirkend zu deren Effect, die Etymologie, indem das Interesse vorwiegend auf die objective Bedeutung fällt, welche, vermöge des festgestellten bisherigen oder auch neugewagten Gebrauches, an vorerwähnten Sprachgebilden haftet. — Es versteht sich aber im Grunde von selbst, obschon durchaus nicht von je diese Zurückhaltung ist geübt worden, daß der Sprachforscher, durch keine Voreingenommenheit, z. B. Befangenheit in einem philosophischen Systeme, nicht etwa, wie Schmitthenner es ausdrückt, als Kantianer, Fichtianer, Schellingianer, oder Hegelianer, sondern mit voller vorurtheilsfreier Hingabe — einfach als „Sprachianer" — an den Vorwurf seiner Untersuchung — die Sprachen — herantrete.

In dem Buche von Steinthal aber, „Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues", welches wir hier vor uns haben, ist es das, was nach Humboldt unser Autor stets mit besonderem Nachdrucke als für den Gesammtcharakter einer Sprache von ganz vorzüglich entscheidender Wichtigkeit betont hat, die jedesmalige innere Sprachform (in Gemeinschaft mit der Lautform), auf deren Bloßlegung, wie an sich so zum Behufe der Sprachenclassifikation, ein besonderer und erfolgreicher Fleiß von ihm verwendet worden. Steinthal, Gramm., Logik und Psychologie §. 133: „Der wesentlichste Punkt der Sprachverschiedenheit beruht auf der inneren Sprachform (von ihm Charakt. S. 316. kurz als das „eigenthümliches System der grammatischen Kategorieen einer Sprache" bezeichnet), auf der Weise, wie das instinctive Selbstbewußtseyn die Anschauungen sich aneignet und in Vorstellungen umsetzt." Ich verfolge nicht weiter, auf welchem Wege Hr. Steinthal insbesondere mittelst des Gegensatzes von Stoff und Form in der Sprache, vorzüglich bei Zustandekommen des Satzes, d. h. also des letzten Zieles der Sprache als solcher (mithin nicht in ihrer Erweiterung zu der, doch immer auch nur wieder aus Sätzen bestehenden Rede, noch stehen bleibend diesseit des Satzes, beim bloßen Worte) zu seiner Classification von Sprachen gelangt. Obwohl durch sich selbst nicht ausreichend verständlich

Digitized by Google

wird die in seiner Charakt. S. 327. entworfene tabellarische Uebersicht der Haupttypen von Sprachen, wird sie, hieher verpflanzt, jedoch vielleicht dazu dienen, der Philosophie ein ungefähres Bild von unsers Vfs letztem Ziele in beregtem Werke vor Augen zu bringen oder ihr mindestens den Anstoß zu geben, daß sie sich, wie mit dessen übrigen, die Interessen der Philosophie und im Besonderen der Psychologie („Völkerpsychologie") stets auf's lebhafteste berührenden sprachwissenschaftlichen Schriften so mit der genannten, gewiß zu nicht geringem eignen Nutzen, eindringend beschäftige. Sie sieht so aus, die Tabelle:

A. Formlose Sprachen.	1. nebensetzend		I. Die hinterindischen Sprachen.
	2. abwandelnd	a) Inhalts-Bestimmungen durch Reduplication u. Präfixe ausdrückend	II. Die polynesischen.
		b) Inhalts-Bestimmungen durch den Wurzeln hinten angefügte Anhänge ausdrückend	III. Die uralaltaischen.
		c) Beziehungen und Inhalts-Bestimmungen durch Einverleibung ausdrückend	IV. Die amerikanischen.
B. Form-Sprachen.	1. nebensetzend		V. Das Chinesische.
	2. abwandelnd	a) durch lose Anfügung der grammatischen Elemente	VI. Das Aegyptische.
		b) durch inneren Wandel der Wurzel	VII. Das Semitische.
		c) durch eigentliche Suffixe	VIII. Das Sanskritische.

Mit Bezug auf Steinthals 1850 erschienene „Classification der Sprachen, dargestellt als die Entwickelung der Sprachidee", bezeichnet nun die uns vorliegende „Charakteristik", als Umarbeitung davon, auch in dem Betracht, wie mich bedünkt, einen Fortschritt, daß die in letzterer gegebene Tabelle gegen die frühere dort S. 82. von äußerst verwickeltem und complicirtem, sowie namentlich in ihren Unterabtheilungen nicht

Digitized by Google

wenig bedenklichem Aussehen (bestehend aus 13 Classen), eine weitaus einfachere Gestalt bekommen hat. Es ist dies, wenn wir den in dem, seiner Schrift: Die Entwickelung der Schrift 1852 vorausgeschickten Sendschreiben an mich S. 23. enthaltenen hinzunehmen, nunmehr der dritte Versuch einer Classification der Sprachen durch Hrn. Steinthal. Offen gestanden jedoch, knüpft sich für mich, vielleicht nach rein persönlichem Geschmack, die größere Vorliebe meinerseits nicht an diese, trotz, zum Theil wegen, ihrer mehrmaligen Wandelung noch immer einiges Mißtrauen in mir zurücklassende Classification, sondern an „den dritten in seiner ganzen Ausdehnung neu hinzugekommenen Abschnitt gegenwärtiger Arbeit (enthaltend die Darstellung von 8 oder 9 der wichtigsten Sprachtypen), welcher doppelt so stark ist als früher die ganze Arbeit war." Charakt. Vorr. S. VI. Steinthal, Char. S. 105, bemerkt, es „könne nur dies die Aufgabe der Eintheilung der Sprachen seyn, den in den verschiedenen Sprachen sich kundgebenden Fortschritt, in welchem die Völker die Sprachidee [keinesweges jedoch nothwendig in zeitlicher Abfolge hinter einander!] verwirklicht haben, darzulegen. Wie die verschiedenen Bildungen der Natur verschiedene Stufen einer Entwickelungsbahn, so sind die verschiedenen Sprachen der Völker Stufen oder Fußstapfen der Sprachidee der Menschheit." U. s. w. Nun bin ich zwar gewiß nicht so thöricht, eine Ueber- und Unterordnung der Sprachen nach ihrem Range (ohnehin nicht in einer „bloßen Stufenleiter") zu verlangen, die von einer Objectivität wäre, welche das Maaß menschlicher Einsicht überschritte. Hr. Steinthal selbst aber fühlt es und giebt es zu (S. 314), derlei Rangbestimmung sey kaum frei zu halten von aller subjectiven Willkür, indem ja mit Einnahme eines verschiedenen Standpunktes sich auch in der Beurtheilung Vieles ändert und ändern muß von einem Gegenstande, der, wie die Sprache, dem Beurtheiler so mannichfaltige und zum Theil nur schwer in der Einheit eines durchgeführten Principes erschau- und faßbare [illegible] tritt.

Digitized by Google

Ich halte es außerdem für Irrglauben, zu meinen, als hätten die Sprachen, sey es nun aus Nachlässigkeit, aus einer gewissen genialen Caprice oder aus welchen bewußten oder unbewußten Gründen sonst, sich nie und nimmer die Freiheit gestattet, wie doch im Besondern oft genug in regelwidriger Inconsequenz (auch ohne Noth) von untergeordneten Bildungsprincipien so auch gelegentlich von je ihrem individuellen Grundprincipe überhaupt gelegentlich abzufallen, es einzuschränken, oder auch über dasselbe zu Beschreitung neuer Bahnen sich zu erheben. Von den hochasiatischen, den sog. Ural- oder Altai-Sprachen, z. B. wird, von Steinthal in seiner „Classification" S. 72., ich meine zu maßlos, behauptet, sie besäßen nur (?) Stoffelemente. „Sie drücken formelle Bestimmtheiten des Inhaltes als Stoff, d. h. die Form durch Stoffwörter aus; und darum sind sie formlos." Wird nun hiezu weiter versichert: „Ist eine Sprache dem Principe nach formlos, so besitzt sie auch keine einzige [!] wahre Form. Wäre nur eine wahre Form in dem Geiste eines Volkes, welches eine formlose Sprache spricht, vorgestellt worden, sie würde nicht wie ein Blitz in finsterer Nacht schnell vorübergegangen seyn, und dichte Finsterniß zurückgelassen haben; sie würde vielmehr gezündet und eine Gluth erzeugt haben, welche die ganze [!] Denkweise des Volkes umgeschmolzen hätte": so will mich bedünken, ein solcher Ausruf verrathe schon allein durch sein deklamatorisches Pathos, wie übel es mit seiner wahrheitlichen Begründung möge bestellt seyn.

Wie doch, wenn Sprachen mit sonst schlechthin präfigirendem Bildungsprincipe (so die Kaffernsprachen) oder umgekehrt mit postponirendem (z. B. die Ural- oder Altai-Sprachen) doch im Einzelnen, jener Stellung zuwider, gerade die entgegengesetzte Richtung wählen, etwa wie im Dewanagari der Schriftcharakter für kurzes i vor die Consonanten zu stehen kommt, hinter welchen es gesprochen werden soll? Während also z. B. in den Finnischen Sprachen, einschließlich das Magyarische, die Wurzel in den, wie sehr, vermöge des Hinterbaues, nach Ewalds nicht unpassendem Ausdrucke — hinten

Digitized by Google

behangenen Wörtern ganz vorn die erste Stelle einnimmt (Riedl, Magyarische Gramm. S. 33.): so entsteht dessenungeachtet beim Verbum eine Art Zusammensetzung mittelst Vorsetzung von Partikeln, worunter einige außer solchen Verbindungen sonst nicht in Gebrauch sind, andere aber noch heutzutage als lebende Adverbia und wieder andere als Verhältniß-Suffixe der Nominalstämme (wohlgemerkt also hinter letzteren) vorkommen. Riedl, §. 96. Farkas, Gramm. S. 54. Z. B. adni geben; eladni (weggeben) verkaufen; feladni angeben, anklagen. Ich sagte: eine Art Zusammensetzung, keine eigentliche, sondern unserer Zusammenrückung (Paratheſis) mit Partikeln analog, welche nur so lose am Verbum haften, daß sie nicht nur durch Zwischenschiebsel (wieder-zu-kommen), sondern in bestimmt geregelten Fällen durch Nachstellung (Komm wieder! Kommst du bald wieder? Er kommt bald wieder, gegen: sobald er wiederkommt) können, ja müssen wieder vom Verbum getrennt werden. Jene Verbalpräfixe sind nämlich im Magyarischen nicht nur trennbar, sondern auch nach Umständen verschiedener Stellung bedürftig. Riedl, §. 156. 2. Farkas, Gramm. Syntax §. 29. D. Es findet hierin aber eine gewisse Correspondenz mit den Adverbien statt (Farkas a. a. O. §. 42.), deren übliche Stellung unmittelbar vor dem Worte ist, welches sie bestimmen, mit Ausnahme der Fälle, wo dem Verbum, wenn es fragweise, oder in der gebietenden Art steht, oder wenn der Nachdruck es erfordert, der Vortritt vom Adverbium eingeräumt wird. Zweck solcher Inversion ist wohl überall hier der Nachdruck, unter welchen ja auch selbst Frag- und Heischeform als mehr unruhiger Natur können subsumirt werden; und das Streben nach Verstärkung des Ausdrucks, greift überall gern in den Sprachen nach ungewöhnlicheren Mitteln. Will man sich aber darüber wundern, daß Sprachen, welche das Wort hinten (auch das Verbum nicht ausgeschlossen) mit Abwandlungs-Bestimmungen belasten (so also auch die Indogermanischen Sprachen) in Betreff der Partikel-Compoſition, welche ohnehin Classen-Unterscheidung des Verbums nach dem materialen

Digitized by Google

Begriffe ſeiner Wurzel (mit Hülfe von Richtungs-Verhältniſſen), nicht formale Beſtimmungen bezweckt, den (etwa z. B. mit Ausnahme von Augment und Redupl.) von letzteren freigelaſſenen Raum zu Häupten des Verbums benutzen, um da ſich eine bequeme Stelle zu ſichern?

Nun, wenn alſo die Sprachen einem ſonſt ſtreng beobachteten Principe gleichwohl zuweilen den Rücken drehen (und ich würde dahin z. B. auch die große Mannichfaltigkeit des Accentuationsſyſtemes, ſchon allein im Schooße der Indogermaniſchen Völker, — ſ. Bopps Werk — z. B. des Deutſchen, Polniſchen und Böhmiſchen ſowie das Latein gegen mehr in dieſem Punkte zuſammengehendes Griechiſch und Sanskrit, rechnen): wie mag man ſo leichten Muthes behaupten: „iſt eine Sprache dem Principe nach formlos, ſo beſitzt ſie auch keine einzige wahre Form"? Stoff und Form bezeichnen zwar in ihrem Gegenſatze berechtigte Unterſchiede; allein das eine iſt durchaus und ſchlechthin ohne das andere in Wirklichkeit niemals. Auch die ſprachliche Wurzel kann weder lautlich noch dem jedesmal ihr zum Grunde liegenden Begriffe nach für völlig ungeformt gelten, wenn auch allerdings, im grammatiſchen Sinne, für formlos. Was aber iſt nöthig, daß wir einen Sprachſtoff im prägnanteren Sinne „geformt" zu heißen ein Recht haben? Iſt z. B. das romaniſche Fut., Frz. j'ir-ai (beſtehend aus ego ire habeo), u. ſ. w. keine ächt flexiviſche Form, etwa um deßwillen, weil es den materialen, obſchon hier Auxiliar-Begriff des Habens in ſich aufgenommen hat: dann verdienten auch das ſigmatiſche Futurum der Inder und Griechen (worin das Fut. des Subſtantiv-Verbums, desgleichen gebildet mit einem Verbum, Sskr. yâ-mi, ich gehe, deutlich erkennbar) oder noch weniger die eine Art von Perfect im Sskr., welche aus Umſchreibung (mit âsa, babhûva = fui; čakâra i. e. feci) entſpringt, den Namen wahrhafter grammatiſcher Formen. Ich würde daher in der That mich in einiger Verlegenheit befinden, ſollte ich z. B. dem Finniſchen, oder auch dem Magyariſchen, ohne Weiteres, z. B. rückſichtlich der Perſonal-Bezeichnung des

Digitized by Google

Verbums, oder des Accuſ. z. B. Magyar. házat (domum), házamat (domum meam), házát (domum ejus, suam), alle „Flexion“ (im Sinne des Indogermanismus) abſprechen. Steinthal, wie eifrig er ſich dagegen ſetze, dem erſteren ein ſolches Zugeſtändniß zu machen, kann doch nicht umhin (Charakt. S. 329), ſich folgendermaßen zu äußern: „Die vollkommenſten der altai-uraliſchen Sprachen ſind die finniſchen. Dieſe in neueſter Zeit ſehr beliebt gewordenen Sprachen haben aber das urſprünglich mangelhafte Princip trotz ihrer ſpäteren [!] bewunderungswürdig glücklichen Entwickelung doch nicht überwinden können. Wenn ſie ſich morphologiſch den höchſtgebildeten Sprachen [mit Anbildung] nähern, ſo erheben ſie ſich phyſiologiſch [Scheidung von Stoff und Form und die von Nomen und Verbum] nur wenig über die anderen Sprachen derſelben Claſſe.“ Morphologiſch, das hieße, indem dieſer Ausdruck zufolge S. 327. auf die Dreiheit: a. Unwandelbarkeit und Nebenſetzung der Wörter (Chin.), b. Anfügung (uralaltaiſch), c. Anbildung (Indogerm.) bezogen wird: es ſeyen die finniſchen Sprachen gleichſam durch innigeres Verwachſen ihrer urſprünglich nur loſe angefügten Suffixe mit der Wurzel allmälig wie zu der Stufe wirklicher Anbildung herangereift. Es hat aber Riedl (Magyar. Gramm. S. 41. vgl. Steinth. Char. S. 181) den beifallswürdigen Gedanken, die ſog. Vokalharmonie der ural-altaiſchen Sprachen, welche er, jedoch irrig, im Ungariſchen als bloß ſpätes Erzeugniß betrachten möchte, d. h. ein gewiſſes Entſprechen des Vokales im Suffixe mit dem des Wortes (z. B. fá-nak, dem Baume, aber ember-nek, dem Menſchen), ſey nichts weniger als rein lautlichen Charakters, ſondern diene vermöge dieſer, lautlich gar nicht immer ſehr empfehlenswerthen Congruenz, gleichſam als Bindemittel zwiſchen Suffix (d. h. der zum Sprachſtoffe hinzutretenden Form) und Wort, als Zeichen ihrer Zubehörigkeit. Mithin etwa in ähnlicher Weiſe, wie im Indogermaniſchen das Attribut in den drei Rückſichten, nach Geſchlecht, Numerus und Caſus, ſich mit demjenigen Subſtantive zu reimen pflegt, welchem es jedesmal als

Digitized by Google

einverleibt vorgestellt wird. — Da wird nun aber auch den Finnischen Sprachen von Steinthal, außer der roheren Casusbildung, z. B. der Mangel an ächten Präpositionen zum Vorwurf gemacht. (Vgl. jedoch Castrén, Ethnol. Vorl. S. 95). „Die ächten Präpositionen sind aber eben die, welche nicht von Verbal- oder Stoffwurzeln abzuleiten sind, sondern — und das ist das Feinste, was Bopps scharfsinnige Analyse gefunden hat — welche eine Verwandtschaft mit den Fürwörtern zeigen. Die Finnische Sprache hat solche Präpositionen gar nicht [ist für mich wenigstens noch nicht so ausnahmelos gewiß!] — Grund genug [?], ihre ganze Flexion zu verdächtigen." Ich bin nicht der Meinung Vieler (z. B. Grimm II. 699. vgl. meine Etym. Forsch. I. S. XI. Ausg. 2.), auch unsere Indogermanischen Präpositionen seyen verbalen [mithin materialen] Ursprungs, und nach Einigen sogar schon mit Casus-Suffixen versehen (Hamann, die Casus der Griech. und Lat. Sprache S. 24. vgl. meine Etym. Forsch. I. 211. Ausg. 1). Allein ebensowenig erkenne ich, vielleicht mit einigen Ausnahmen, das Entstehen der mir größtentheils eben so primitiv als Pronomina erscheinenden Präpositionen aus letzteren an, indem die von Steinthal (Charakt. S. 280 ff.) beigebrachten Gründe, solche, von mir schon abseiten des Begriffes bestrittene Möglichkeit wahrscheinlich zu machen, offenbar hiefür zu leicht wiegen. Doch gleichviel: wir wollen es einen Augenblick für wahr annehmen. Dann sehe aber Hr. Steinthal selber zu, wie er wieder herauskommen will aus der tückischen Schlinge, in welcher, bei der von ihm gestellten Voraussetzung, sich unfehlbar sein Fuß verstricken muß. Es steht nämlich zu fürchten, das Gedächtniß habe ihm einen bösen Streich gespielt. Wir lesen nämlich (Gramm., Logik u. Psychol. S. 363): „Ich habe heute noch die Ansicht, die ich schon in den einleitenden Bemerkungen zu meiner Schrift De pron. relativo ausgesprochen, daß die Pronomina Stoffwörter sind". Das soll freilich nur im Gegensatze*) zu den „Ver-

*) Wer dürfte aber behaupten, z. B. die Ungarische Postposition -hoz

sonalendungen als formalen Elementen" der Fall seyn. Das ändert jedoch mit Bezug auf die Genesis der Personal-Endungen nicht das allermindeste. Sey nämlich im frei stehenden Pronomen noch der Begriff der Person nach seinem ganzen Vollgehalt (als „abstracter Stoff", wird angegeben) wirksam und nicht, wie am Verbum, zu einem bloßen „Bezuge" herabgesetzt; — etymologisch gelten die Personal-Endungen dem Pronomen gleich. Und deßhalb hätte abseiten des Begriffes in Steinthal's Sinne Benfey vielleicht so großes Unrecht nicht, wenn er „auch die Pronomina von Verben ableitet" (mir selbst für ego, Sskr. ah-am, ich, aus Wurzel ah, sprechen, ajo; ich = gegenwärtiger Sprecher sogar im höchsten Grade glaubhaft), obschon Steinthal im Uebrigen mit gutem Fuge nicht nur (in seiner Ztschr. II. 478.) Benfey's Ansicht bekämpft, sondern auch Gramm. S. 364. ausdrücklich sich dahin verwahrt: „Sollte es nöthig seyn ausdrücklich zu versichern, daß ich nicht glaube, daß die Pronomina von Verbalwurzeln abgeleitet sind?" Konnten mi, si, ti als ursprüngliche Pronomina (und demnach zufolge Steinthal's Meinung auch zuvor Stoffwörter = ich; du; er, Gr. τό) als Personal-Endungen zu formalen Elementen herabgedrückt, oder, vielleicht besser gesagt, dazu verflüchtigt (aus Dichterem in ein mehr Aetherisches oder gar in Unwägbares umgesetzt) und erhoben werden: dann wären auch an sich stoffliche Präpositionen, wie kraft, laut, wegen, causâ, gratiâ, höchstens nur graduell unterschieden von den eigentlichen, wie in, an, ab u. s. w., welche (weil aus Pronominen als angeblichen Stoff-Wörtern entsprungen) nach Steinthal's Voraussetzung genetisch ja auch materialen Charakter haben, wenn

(z. B. szabó-hoz, zum Schneider) vertrete nicht auch gegenüber dem Nomen, woran sie befindlich, also wenigstens beziehungsweise, die Stelle einer grammatischen Form zu Bezeichnung des räumlichen Präpositional-Verhältnisses der Annäherung (zu)? ungeachtet hoz aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Verbum hoz-ni (herbeibringen, herführen, tragen) seine Quelle hat und mithin seinem Ursprunge nach unleugbar materialen Charakter hat. Demnach kann man auch die ural-altaischen Sprachen (wie im Grunde ja keine Sprache gänzlich formlos ist) nur bedingungsweise „formlos" schelten.

Digitized by Google

auch vielleicht nicht von ſo ſchwerem, weil minder gefühltem Gewicht. Und wenn nun überdem viele Ableitungsſuffixe der Indogermaniſchen Sprachen aus Pronominen (alſo „Stoffwörtern“) und die Caſus-Endungen ebenfalls daraus oder aus Präpp. (der Annahme zufolge Abkömmlingen von Stoffwörtern, nämlich Pronn.) beſtehen, was bleibt da noch an wirklicher „Form“ übrig in den meiſt geprieſenen aller Formſprachen, den Indogermaniſchen? — Helfe Hrn. Steinthal und uns aus dieſen Widerſprüchen Dialektik und Sokrates! Hienach begreift ſich gewiß, es ſey nicht immer ohne Bedenken, was in den Sprachen man im jedesmal vorliegenden Falle dürfe rechtmäßig für Stoff, was, meiſt als feiner und ausgearbeiteter angeſehen, für Form ausgeben. Da nun aber auf den Gegenſatz und das Verhältniß beider zu einander bei Claſſification der Sprachen von Steinthal ein ſo ganz vorzüglicher Nachdruck gelegt wird: ſo iſt auch ferner klar, wie viel auf richtige Beſtimmung jenes Cardinalpunktes ankomme, ſoll einmal Daſeyn oder Abweſenheit von „Form“ den oberſten Eintheilungs-Grund abgeben zwiſchen Sprachclaſſen. Alſo z. B., mit welchem Rechte ſtehen auf obiger Tabelle das Chineſiſche „nach phyſiologiſchem Principe“ unter den von Steinthal ſo geheißenen „Form-Sprachen“, warum dagegen die hinterindiſchen („nach morphologiſchem Principe“, gleich dem Chineſiſchen, „nebenſetzend“ und einſylbig) an der Spitze der „formloſen“, und, wird uns verſichert, überhaupt auf der niedrigſten Stufe aller Sprachbildung? Gegen ein ſolches Auseinanderreißen von dem Anſcheine nach (ich weiß freilich nicht, ob genealogiſch) nahe zuſammengehenden Sprachen, den hinterindiſchen und der Chineſiſchen, in zwei diametral einander entgegengeſetzte Claſſen lehnt ſich jedoch das natürliche Sprachgefühl auf, und ich weiß nicht, ob nicht letzteres am Ende doch Recht behalten werde gegen eine vielleicht zu fein ſpaltende Kunſt. Natürlich hat Hr. Steinthal (Char. S. 148. ff.) ſeine Gründe, welche ihn zu jener Scheidung veranlaßten. Umſonſt aber, meine ich, will er uns einreden, die hinterindiſchen Sprachen ſeyen die unentwickelten,

Digitized by Google

formloseſten*) aller Sprachen, und entſprächen den Zoophyten der Zoologie, während dagegen das Chineſiſche, nicht etwa ſeiner literariſchen Ausbildung, ſondern ſeines von dem der hinterindiſchen Idiome gar nicht ſo übermäßig verſchiedenen grammatiſchen Verfahrens wegen übermäßig hoch geſtellt wird! Freilich nur, wird verſichert (eben da S. 328.), nach der Würdigkeit des pſychologiſchen (phyſ.?) Princips, während die Ordnung ganz anders ausfiele nach dem morphologiſchen, welchem gemäß das Chineſiſche würde an die unterſte Stelle (und wohin Siameſiſch, Barmaniſch u. ſ. w.?) gerückt werden müſſen. Was giebt uns denn aber ein Recht zu ſo einſeitiger Claſſification, worin die eine, vielleicht minder weſentliche Seite über der andern, nicht ohne Willkür bevorzugte, vernachläſſigt und überhaupt nach einem, wohl auch principiellen, doch mannichfacher, vielleicht entgegengeſetzter Beurtheilung von Werth oder Unwerth fähigem Maaßſtabe eine Rangliſte der Sprachen entworfen wird, obſchon ja die Naturgeſchichte zu „natürlichen Syſtemen“ ſtatt künſtlicher von ſehr precärer wiſſenſchaftlicher Brauchbarkeit allein durch Rückſichtnahme auf den Total-Habitus des Einzuordnenden gelangt. Ich berge daher nicht, die genealogiſche Eintheilungs-Methode, Urſprungs-Einheit der Sprachen, oder deren Gegentheil (im Einzelnen freilich auch nicht ohne Schwierigkeit durchführbar) zu ihrem natürlich-ſichereren Princip machend, behage mir vor der Hand noch beſſer als die phyſiologiſche, ſo wenig ich auch letztere über jener hintan-

*) Alſo doch nicht unbedingt „formlos“, obſchon ſie den formloſen, das Chineſiſche aber den Form-Sprachen beigeſellt werden? Cicero, Orat. lib. 3. cap. 43, ſpricht, ich gebe es zu, nicht ſowohl von der Grammatik als von dem Bedürfniſſe der Rhetorik, wenn er unterſcheidet: Sequitur continuatio verborum, quae duus res maxime, collocationem primum, deinde modum quendam (rhythmiſches Maaß) formamque (etwa numeröſe Geſtaltung) desiderat. Allein es zeugt doch von wachsähnlicher Biegſamkeit des Wortes „Form“, wenn trotzdem Steinthal zu dieſer auch die „Stellung“, oft die einzige grammatiſche Formung, in der continuatio verborum bei den Chineſen ſchlägt, und ſo nun die chineſiſche Sprache uns dennoch als eine Form-Sprache vorgeführt wird, obſchon ſie aller grammatiſchen Formen entbehrt!

geſetzt wünſchte, ſchon weil mittelſt Erforſchung der Sprachen bloß nach ihren verwandtſchaftlichen Bezügen man ſich kaum je volle Einſicht ihres Weſens und Charakters an ſich und in der tieferen Verſchiedenheit ihres Baues eingegeneinander, ſowie eine Rangordnung vollends nicht, erwürbe. Claſſification hat zum Zweck, Gegenſtände derſelben Gattung (hier Sprachen), wie deren im Verlaufe der Zeit immer mehr der Wiſſenſchaft erreichbar werden, allmälig ganz in ihren Schooß, jeden an angemeſſenſter Stelle [dies ja auch der Sinn nach Gattung und Art zwiespältiger naturhiſtoriſcher Benennungen!], aufzunehmen und glſ. zu „beſtimmen." Aber in richtigem Gefühl davon, daß für die Menge von, zum Theil noch gar nicht, anderntheils erſt höchſt nothdürftig erforſchten Erdenſprachen eine phyſiologiſche Claſſification von nur einigermaßen umfaſſender Ausdehnung und Gründlichkeit gegenwärtig noch viel weniger ſchon zu beſchaffen ſey als die genealogiſche; ich ſagte, in richtigem Gefühle von dieſer Schwierigkeit hat Hr. Steinthal den Titel ſeiner früheren Schrift: „Claſſification der Sprachen dargeſtellt als die Entwickelung der Sprachidee" bei deren Umarbeitung weitaus zutreffender in den neugewählten: „Charakteriſtik der hauptſächlichſten Typen des Sprachbaues" umgeändert. Eine „Charakteriſtik" von Sprachen — und zwar eine in vielen, ſehr vielen Punkten (ich halte aber für die gelungenſte unter allen die, welche hier von dem ohnehin ja höchſt ſeltſamen Idiome der Chineſen aufgeſtellt worden) ganz vortreffliche — nur von den hauptſächlichſten Sprachtypen, allein ja doch von den hauptſächlichſten — iſt keine Kleinigkeit; und die findet in dem mit ausgebreiteter Kenntniß und mit eindringendſtem, nur je zuweilen ſich ein wenig in's Spitze verlierendem Scharfſinn abgefaßten Schrift Hrn. Steinthals (mag man auch über deſſen Sprachein theilung nicht ſo beifällig urtheilen) nicht nur der Sprachforſcher, ſondern auch — als für ſeine allgemeineren Intereſſen gewiß nicht minder wichtigen Gegenſtand — der Erforſcher des Menſchen überhaupt, der Anthropolog und Ethnolog.

Digitized by Google

kenntniß — mancherlei Abänderung: Verbesserung, Erweiterung, zum Theil sogar Neubau von Grund aus, bedarf. Wie lebhaft übrigens das Bedürfniß gefühlt wird, das oft staunenswerthe Wissen der Alten in sprachlichen Dingen manchmal dicht neben der tiefsten Unwissenheit und Kinderei (namentlich in etymologischem Betracht) nicht bloß aus Neubegier, sondern auch öfter zu eigner nützlicher Verwendung uns wieder zu vergegenwärtigen: davon zeugen, — von Harris jetzt zu schweigen, der übrigens in seinem jetzt zu wenig gelesenen „Hermes: or a philosophical inquiry concerning universal Grammar“ 1751 (nach der 3. Aufl. 1777. Deutsch durch Ewerbeck, Halle 1788) wieder auf die ungetrübten Griechischen Quellen unserer Grammatik zurückgegangen zu seyn das unschätzbare Verdienst hat, — mehrere andere neuerdings herausgekommene Werke, wie: Beiträge zur Geschichte der Grammatik des Griech. und Lat. von Karl Ernst August Schmidt, Halle 1859; die Lehre von den Redetheilen nach den Alten von G. F. Schömann, Berl. 1862.

Steinthal leitet nun sein Werk mit den Worten ein: „Die Geschichte der Sprachwissenschaft hat die Aufgabe: die Entwickelung des wissenschaftlichen Bewußtseyns von der Sprache darzustellen; sie hat also zu zeigen, wie die Erkenntniß von dem Wesen der Sprache überhaupt und von ihrem Bau im Einzelnen sich allmählich aufhellt, ausbreitet und vertieft.“ Und ferner: „Die Sprache war zu allen Zeiten nicht nur ein Gegenstand der Philologie, sondern auch der Philosophie. Daher ist die Geschichte der Sprachwissenschaft nicht nur ein Zweig der Geschichte der Philologie, sondern auch derjenigen der Philosophie, und berührt namentlich die Geschichte der Logik und der Metaphysik, zumal in ihren beiderseitigen Anfängen, auf das innigste und wesentlichste, wie auch die Psychologie. Daher es z. B. für uns nöthig werden wird, tiefer in das Organon des Aristoteles einzugehen, als zunächst erforderlich scheinen kann. — Ueberhaupt aber steht die Sprachbetrachtung in Abhängigkeit von den philosophischen Grundanschauungen der einzelnen Denker und

Digitized by Google

von den wissenschaftlichen Gesammtbestrebungen des Zeitalters. Noch mehr: diese Bestrebungen stehen abermals im Zusammenhange mit dem ganzen geistigen nicht nur theoretischen, sondern auch practischen, Zustande des Volkes in einer bestimmten Zeit; und besonders ist die Sprachwissenschaft bedingt von der Entwickelung der Sprache und National-Literatur" u. s. w. So viel wird hinreichen, um daraus zu erkennen, wie fürwahr nicht leicht und wie würdig sich der Verf. seine Aufgabe gestellt hat; und es hat diese schwierige Aufgabe durch ihn eine würdige Lösung gefunden. — Was die antike Grammatik (in dem gewöhnlichen Sinne) anbelangt: so ist (S. 709.) das an sich unerquickliche Facit gezogen, sie war „durchaus eine Anweisung zum richtig Sprechen mit praktischer Tendenz und ist nie reine Wissenschaft gewesen, der es nur darauf ankommt, ihren Gegenstand zu begreifen. — Die sog. grammatischen κανόνες [„Regeln", wonach man sich zu „richten" hat bei der Anwendung, — z. B. die sinnlosen Geschlechts-Regeln, — an welcherlei wir noch immer so viel zu leiden haben!] sind die fadeste Allgemeinheit, die in der Wissenschaft vorkommen mag; Gesetze der Sprache und Formbildung kannte man nicht." In so fern also ein unsere Eitelkeit kitzelndes und für uns erfreuliches Ergebniß, als daraus hervorgeht, uns Nachgebornen (nicht zu reden von der neu aufgekommenen „Sprachvergleichung" u. s. w.) bleibe noch genug zu thun übrig in wissenschaftlicher Erforschung auch nur der beiden „classischen" Sprachen. — Anders in Betreff der von den Griechen, zumal den größten Philosophen unter ihnen, gepflogenen Sprachspeculation, deren geniale Tiefe uns noch heute muß zur anerkennendsten Bewunderung fortreißen, wenn darum auch nicht minder Steinthal Recht behält, wenn er damit schließt: „Wie die Naturwissenschaft der Alten nur beobachtend und beschreibend, nicht rational war, so wurde auch die Lautform der Sprache ganz äußerlich erfaßt; λόγος, ratio, in der Grammatik ist bloß eine Proportion der Formen, ohne das gesetzliche Leben der Laute zu berühren. Zweitens: neben der Empirie stand ein metaphysischer Formalismus;

Digitized by Google

neben den κανόνες ein logiſcher Schematismus. Drittens: die Alten begreifen die Humanität nur in der Form ihrer Nationalität, nicht univerſell. Darum bleibt ihnen auch das Weſen der Sprache verſchloſſen, welches ſo innig mit dem Weſen der Menſchheit verknüpft iſt. So ſehen wir ſchließlich natura, ratio, consuetudo und auctoritas als verſchiedene, mit einander nicht zu vermittelnde Principien der Sprache aufgeſtellt."

Von der Streitfrage im Kratylos des Plato, ob die ὀνόματα φύσει oder νόμῳ (dafür ſpäter θέσει Steinth. S. 312.) ſeyen, durch Naturnothwendigkeit oder mittelſt Satzung und Uebereinkunft entſtanden, haben wir weiter zurück ſchon einmal geredet. Es war ein, unter mancherlei anderen Stichwörtern durch Jahrhunderte ſich fortſpinnender Kampf, welcher beſonders zwiſchen den Vertretern der Analogie (der Geſetzmäßigkeit) und der Anomalie mit ausdauernder Lebhaftigkeit des Intereſſes, ja mit Hartnäckigkeit geführt ward, bis er, bemerkt Steinthal S. 700., im Laufe des erſten Jahrh. nach Chr. in gleichem Maße erloſch, als es gelang, die κανόνες immer vollſtändiger und damit immer ſicherer aufzuſtellen. „Es iſt oben" (S. 516 ff.), fügt er hinzu, „ſchon gezeigt, wie die τέχνη das Ergebniß jenes langen Kampfes iſt, und wie in ihr die beiden Principien aufgehoben ſind. Denn die Anomalie liegt eben ſo ſehr in ihr als jene." Die Anomalie ward nämlich ſpäterhin öfters als die von der Analogie abweichende Minderheit definirt, und wie Laune der Willkür angeſehen, welcher zu fügen und welche, neben der Analogie, gleichſam mit in den Kauf zu nehmen man nun einmal nicht vermeiden könne.

Ich verweile nicht länger bei dieſem Gegenſtande, welcher, außer an Fragen nach dem Verhältniſſe der Namen zu den Dingen, der Wörter zu den Begriffen, der Sprache zum Menſchen und ähnlichen, einen der wichtigſten Hauptpunkte in dem Buche ausmacht. Ich berühre auch keinen der anderen darin natürlich auch behandelten Kapitel, wie über Redetheile u. dgl. Es möge mir nur geſtattet ſeyn, zum Schluß noch einmal wieder an die ſchon näher dem Anfange erwähnte

Digitized by Google

Comm. de linguae doctrina universali von Reichenbach zu erinnern, welcher, obſchon allerdings nur ſkizzenhaft und zu dürftig, die Geſchichte der Meinungen, deren in Betreff der Sprache je nach den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen und Richtungen gar mannichfach auftamen, noch über das Alterthum hinaus durch das Mittelalter bis in die Neuzeit fortführt. Alſo z. B. in §. 8. De sententiis ad linguam spectantibus, quas habuerunt philosophi Alexandrinorum, Gnostici et Patres ecclesiastici. §. 9. De conditione philosophiae mediae aetatis. Demonstratur, qua ratione lites Realium et Nominalium ad linguam perspiciendam habuerint vim magnam. §. 10. Finis philosophiae medii aevi. Transitus ad recentiorem aetatem. Descriptio Baconis Verulam. et Thomae Campanellae. Und dann die Neueren. — Merkwürdig genug kehren denn von dem ſchon im Alterthum verhandelten Fragen, wenn auch in veränderter Form, mehrere wieder. Es ſagt alſo z. B. Campanella p. 52. vgl. 45: Vocabula sunt definitiones secundum naturam [mithin objectiver, realer Art]: non autem secundum nos [während ſubjective Einmiſchung bei Bildung der Wörter wie der Geſammtſprache unläugbar iſt]: nomen est terminus persignificans essentiam rerum [Seyendes und deſſen Weſen], verbum actum rerum [Thätigkeit, Bewegung]: descriptio est oratio indicans essentiam rei per proprietates et effectus et similitudines. Auch die ſprachliche Bezeichnung der Subſtanz geſchieht mittelſt Hervorhebung einzelner Merkmale und Wirkſamkeiten an ihr, ſowie nicht minder durch bildliche Uebertragung von Aehnlichem auf Aehnliches. Hingegen Th. Hobbes: Conversio discursus mentalis in verbalem fit sermo. (Umwandlung des geiſtigen Verhandelns in mündliches wird Sprache. Es reimt ſich damit aber nur ſchwer, wenn er ſagt: Intellectus, qui homini proprius est, est conceptus natus a sermone; Einſicht, oder gar: Verſtand, erzeugt erſt von der Sprache.) Sermo sive oratio est vocabulorum contextus arbitrio hominum (aus Willkür; alſo noch mehr, als: „ſubjective“ Entſtehung ſagen würde) con-

Digitized by Google

stitutorum, ad significandam conceptuum seriem earum rerum, quas cogitamus. Significationes ergo naturales, ex necessitate naturae (objective), sermonem non constituunt." Außerdem: „Alle Erkenntniß fängt von den Sinnen an. Einbildungen, die aus der Sprache entstehen, machen den Verstand aus. Das Denken ist ein Rechnen (computatio); Wahrheit und Falschheit beruhet auf den Verbindungen der Worte, Definitionen" [Verstöße gegen die Sprache können etwa auch zugleich gegen den Gedanken verstoßen, haben aber, so wenig als die Sprache an sich, mit Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch etwas zu schaffen]. — Abermals wider ihn Herbart von Cherbury, indem er angeborne Begriffe annahm: Lingua innata est; notiones jam adsunt et finnt verba, quum natura admoneat; omnia vocabula sunt [ab?] natura ex animo (also nicht: e rebus) provocanda. Man vgl. damit die ähnliche Lehre Kants (Theor. Vernunft S. 26.), Reichenb. S. 81. —

Den Beschluß wollen wir mit einem Worte von Leibnitz machen, das, obschon an sich von keinem großen Belange, doch einer Schrift einverleibt ist, welche davon zeugt, daß, wenn dieser große Mann auch meistens der Lateinischen oder Französischen Sprache bei seinen Arbeiten sich bediente, er nichts desto weniger auch ein Herz hatte für sein ihm angebornes Deutsch. Jene, in Leibnitzens Collectanea etymologica enthaltene und Dessau 1831 durch einen besonderen Abdruck vervielfältigte Schrift führt den Titel: Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache. Dies Wort aber, welches wir meinen, folgt (Collect. p. 283. bes. Abdr. S. 28.) auf eine freilich verfehlte Ableitung des Wesens: Welt, und lautet: „Dergleichen Exempel sind nicht wenig vorhanden, so nicht allein der Dinge Ursprung entdecken, sondern auch zu erkennen geben, daß die Worte nicht eben so willkührlich oder von Ohngefähr herfürkommen, als einige vermeinen, wie denn nichts ohngefähr in der Welt als nach unserer Unwissenheit, wenn uns die Ursachen verborgen." (In §. 1. heißt es: die Sprache sei ein Spiegel des Verstandes,

Digitized by Google

was, sahen wir, nach Steinthals Erörterungen nicht mehr so fest steht, wie lange geglaubt worden). Vielleicht darf Schreiber gegenwärtiger Zeilen, welcher nun schon dreißig Jahre hindurch unabläßig bemüht gewesen, dem Verständniß der Sprache, hauptsächlich eben auf etymologischem Wege, beizukommen, d. h. sie als ein vernünftiges Erzeugniß der menschlichen Natur (der wunderbarsten Art und keine Sache blinden Ungefährs, ihrer Vielartigkeit und ihrer, an vielen sonstigen Erscheinungen sich offenbarenden Endlichkeit zum Trotz) zu begreifen und darzustellen; vielleicht darf, ich wiederhole es, dieser Schreiber sein bisheriges Bemühen um die Sprache als wenigstens im redlichen Wollen nicht eitles Thun unter den Schutz von Leibnitzens ersterwähntem Worte stellen. Ohne etymologische Einsicht in den Bau der Sprachen wie ihrer Wörter und Wortformen, das können wir heute dreist behaupten, auch keine Einsicht in das wahre Wesen der Sprache in ihren volklich so vielgestalteten Erscheinungen; allein ebensowenig allseitiges Erfassen des Begriffes: Sprache überhaupt, als mit dem Begriffe des Menschen und der Menschheit unzertrennlich und nothwendig verbunden gesetzt! — —

A. F. Pott.

Ueber den Realidealismus.

Von J. U. Wirth.

Zweiter Artikel.

Wir haben in unserem ersten Art. über den Realidealismus (Bd. 41. S. 185 u. ff.) zu zeigen versucht, daß der Realidealismus schon insofern das allein wahre System der Philosophie ist, als die Denkgesetze die schlechthin allgemeinen, aprioriſchen, im Wesen des Denkens an sich liegenden Normen alles Erkennens ausmachen, hingegen die Erkenntniß des einzelnen, sinnlichen Seyns nur aus der Erfahrung geschöpft werden kann. Eben dieß Ergebniß wird sich aber theils bestätigen, theils ergänzen,

Digitized by Google

wenn wir nicht mehr blos, wie bisher, auf die Denkgesetze, sondern nun auch auf die Denkhandlungen blicken, und den Ursprung derselben zu erforschen uns bestreben. Diejenigen Denkhandlungen oder Denkakte, durch welche wir uns des Allgemeinen in dem Besonderen und Einzelnen auf eine einheitliche Weise bewußt werden, nennen wir Begriffe. Nun setzt das Urtheil nothwendig, wie Ulrici in seinem Compendium der Logik evident gezeigt hat (§. 60. Anm.) den Begriff, und der Schluß hinwiederum setzt das Urtheil voraus. Außer Begriff, Urtheil und Schluß gibt es aber keine Denkhandlung. Wenn wir daher den Ursprung der Begriffe ermittelt und wenn wir erkannt haben, daß und wie durch denselben der Realidealismus begründet ist, oder inwiefern eben jener Ursprung nur aus dem, freilich höchst mannichfaltigen Zusammenwirken des idealistischen und realistischen, rationalen und empirischen Faktors unseres Erkennens begriffen werden kann; so haben wir dieß mittelbar von allen unseren Denkhandlungen erwiesen. Darum beschränken wir uns hier auf die Beleuchtung des Ursprungs und der Bildung unserer Begriffe, und widmen ihr unsern zweiten Artikel in der Absicht, den Realidealismus als das alleinige System, aus welchem all' unser Erkennen begriffen werde, nachzuweisen.

Gewöhnlich geht nun die Logik in der Lehre von dem Ursprung und der Bildung der Begriffe von der Wahrnehmung aus und läßt die Begriffe durch Abstraktion von derselben sich bilden. In der That müssen wir, um die Art- und Gattungsbegriffe, die Begriffe von den verschiedenen Klassen, Familien und Formationen der in der unorganischen und organischen Natur vorkommenden Wesen und Erscheinungen, sowie von den Gesetzen ihrer Bewegung und Thätigkeit zu gewinnen, nothwendig ausgehen von der Wahrnehmung der einzelnen Individuen, Exemplare oder Erscheinungen. Wollen wir die einzelnen Dinge in Eine Gruppe, Eine Reihe, Eine Mehrheit einreihen, so müssen wir vor allem 1) die einzelnen Dinge unter einander vergleichen. Zwei Mehrheiten verschiedener Dinge, zwei Gruppen

Digitized by Google

verschiedenartiger Erscheinungen können wir nicht mit einander vergleichen, ohne zuerst jene Wahrheiten selbst als solche erkannt und gebildet zu haben, von denen eine jede verwandte Einzelwesen unter sich befaßt, und dies ist nur möglich, wenn wir vorerst die Einzelwesen, die einzelnen Erscheinungen mit einander vergleichen. Vergleichen wir sie aber mit einander, so müssen wir, um das nächste Allgemeine in ihnen, den Artbegriff zu finden, nothwendig vorerst absehen oder abstrahiren von denjenigen Bestimmtheiten oder Merkmalen, durch welche die einzelnen Objecte sich von einander unterscheiden; wir müssen sodann reflectiren auf diejenigen Merkmale, welche ihnen gemeinsam sind, und sie endlich in der Einheit des Begriffs zusammenfassen. Auf diese Weise entsteht der Artbegriff. 2) Um aber die Gattungsbegriffe zu bilden, müssen wir verschiedene Mehrheiten verwandter Dinge, verschiedene Arten mit einander vergleichen. Hierbei müssen wir wiederum absehen, abstrahiren von denjenigen Bestimmungen, wodurch die verschiedenen Arten sich von einander unterscheiden, und umgekehrt reflectiren auf diejenigen Merkmale, welche den verschiedenen Mehrheiten oder Arten gemeinsam sind, und werden diese letzteren in der Einheit des Denkens zusammengefaßt, so entsteht der Gattungsbegriff, sofern der Gattungsbegriff die Einheit der in den verschiedenen Arten, die zu Einer Gattung gehören, identischen, gemeinsamen Bestimmtheiten ist. Allein auch die Gattungen können wieder unter höheren Einheiten, Klassen, Ordnungen u. s. f. befaßt seyn, oder sie sind wieder gegenüber von diesen höheren Gattungen nur verschiedene Arten. So oft also es um die Bildung eines noch höheren Gattungsbegriffs sich handelt, wiederholt sich derselbe theoretische Proceß, nämlich die Abstraction von denjenigen Bestimmtheiten, durch welche die niederen Gattungen sich von einander unterscheiden, die Reflexion auf die ihnen gemeinsamen Merkmale und ihre Zusammenfassung in der Einheit des Begriffs. Obgleich nun aber unsere empirische Erkenntniß der Arten und Gattungen der Dinge immer von der Wahrnehmung der einzelnen Objecte ausgeht und wir erst durch eine Ver-

Digitized by Google

gleichung der einzelnen Dinge unter einander zu der Erkenntniß der Mehrheit verwandter, gleichartiger Objecte gelangen können, so ist doch klar, daß auch unsere einzelnen Artbegriffe ihre volle Bestimmtheit erst erreichen, wenn wir die Arten unter einander vergleichen. Der Artbegriff enthält beides, diejenigen Bestimmungen, durch welche eine Art von den andern Arten sich unterscheidet, und diejenigen, welche sämmtliche Arten mit einander gemeinsam haben und welche in dem Begriff der nächsten Gattung befaßt sind, oder die sog. specifischen und die generischen Merkmale, die nota specialis s. differentia specifica und die nota generalis s. genus. Die vollkommene Bestimmtheit, die Begründung des Begriffs, die Definition als ein λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος, ist daher nur möglich bei einer Vergleichung von Mehrheiten mit Mehrheiten, Arten mit Arten. Allein mit der Vorschrift, daß die Begriffsbildung durch eine solche Vergleichung von Mehrheiten mit einander zu Stande kommen soll, kann die Begriffslehre nicht den Begriffsbildungsproceß beginnen lassen, weil sie sich sonst in einem Cirkel bewegen und es sich fragen würde: wie entsteht die Erkenntniß der Mehrheit gleichartiger Objecte selbst? Hier werden wir auf die Nothwendigkeit hingeführt, von der Wahrnehmung der einzelnen Objecte auszugehen, und diese sind allein für unsere Beobachtung gegeben, können also allein den Ausgangspunkt unserer Erkenntniß der Arten bilden. Wenn wir dann bei einer Vergleichung der einzelnen Dinge unter einander absehen von ihren Differenzen und auf ihre gemeinsamen Merkmale reflectiren, so gewinnen wir bereits den Artbegriff mit allen seinen Bestimmungen; aber unterschieden in die specifischen und generischen Merkmale können diese erst infolge einer Vergleichung verschiedener Mehrheiten gleichartiger Objecte werden, womit erst die volle Bestimmtheit des Artbegriffs gegeben ist. Je weiter unsere Begriffsbildung vorgeschritten ist, je mehr ein Naturforscher bereits das Gebiet der Natur erforscht hat, desto leichter reiht er neue Arten, neue Gattungen, neue Varietäten, die er entdeckt, in sein System ein, und in diesem Fall kann schon

Digitized by Google

von Anfang an eine Vergleichung der neuen Species mit den schon erkannten stattfinden; aber dies ist dann eben nicht der erste Anfang unserer Begriffsbildung selbst.

Es ist neuerdings die Behauptung aufgestellt worden, daß die Vorstellung des Allgemeinen, z. B. des Rothen und Weißen, Weichen und Harten, nur durch Unterscheidung einer Mehrheit von Objecten von einer Mehrheit anderer Objecte entstehe, und daß auch unsere wissenschaftlich festgestellten Prädicat- und Subjectbegriffe auf dieselbe Weise gebildet werden, indem wir nämlich mit größtmöglicher Genauigkeit eine größtmögliche Mehrheit von Dingen von einer Mehrheit anderer gemäß den Beschaffenheits- oder den Wesenheitskategorien von einander unterscheiden. Wie viel Wahres wir an dieser Theorie anerkennen, erhellt aus dem Obigen. Allein vorerst fragt es sich: wie entstehen die Beschaffenheits- oder Wesenheitskategorien, wie entstehen die Kategorien selbst? Da die Kategorien ohne Zweifel Begriffe und zwar die schlechthin allgemeinen Begriffe sind, so ist es ein großer Mangel unserer Lehrbücher der Logik, daß sie die Bildung der Kategorien nicht innerhalb der Begriffslehre selbst, innerhalb der Theorie von der Bildung der Begriffe oder von der richtigen Methode, durch welche wir zu dieser Bildung gelangen, entwickeln und darstellen. Wir werden später auf dieser Frage noch genauer eingehen; hier nun handelt es sich zunächst von der Bildung unserer Art- und Gattungsbegriffe. Was nun diese betrifft, so ist es nicht blos eine Unterscheidung einer Mehrheit von Objecten von einer Mehrheit anderer Objecte, wodurch die Begriffe gebildet werden, sondern hierzu gehört auch die Erkenntniß derjenigen Bestimmungen, welche die verschiedene Mehrheit gemeinsam haben, also eine identisch-positive Beziehung derselben auf einander. Um den Begriff des Rothen zu bilden, müssen wir dasselbe z. B. nicht blos von dem Weißen unterscheiden, sondern auch dessen uns bewußt werden, daß beide das Merkmal „Farbe" gemeinsam haben. Sodann leidet die angegebene Theorie an dem schon gerügten Mangel, die Vergleichung einer Mehrheit einzelner Dinge

mit einer Mehrheit anderer Dinge als das erste Moment der Begriffsbildung, ja als die alleinige Form derselben zu setzen, während wir zu einer Mehrheit nur gelangen können, wenn wir die einzelnen Dinge darauf angesehen haben, ob sie etwas Gemeinsames unter einander haben, ob sie also zu Einer und derselben Mehrheit gehören oder nicht, und während doch eben diese Erkenntniß bereits das Absehen von ihren Differenzen und die Reflexion auf das ihnen Gemeinsame in sich schließt.

Somit können unsere Begriffe ursprünglich nur dadurch gebildet werden, daß wir zuerst mehrere einzelne Dinge mit einander vergleichen, von denjenigen Bestimmungen, durch welche sie sich von einander unterscheiden, absehen oder abstrahiren, und auf die ihnen gemeinsamen reflectiren. Man hat freilich hiergegen eingewendet, daß hierdurch etwas völlig Unbestimmtes, Undenkbares zu Stande komme. Wenn wir z. B. den Begriff eines Dreiecks bilden, mehrere Dreiecke mit einander vergleichen, und demnach finden, daß sie trotz ihrer verschiedenen Größe und Lage, trotz der Verschiedenheit ihrer Linien und Winkel doch sämmtlich drei sich schneidende Linien und Winkel mit einander gemein haben, so solle nach jener Regel der Begriff des Dreiecks durch Abstraction von jener Verschiedenheit und die Reflexion auf dies Gemeinsame gebildet werden. Allein die drei Linien und Winkel, die sie alle gemeinsam haben sollen, seyen in Wahrheit drei verschiedene Linien und Winkel, mithin nicht ein in allen Eines und Identisches. Ich solle freilich von dieser Verschiedenheit abstrahiren; allein indem ich dies thue, abstrahire ich von jedem der Dreiecke selbst, die Mehrheit der verschiedenen Dreiecke verschwinden mir, und ich behalte drei völlig unbestimmte Linien und Winkel übrig. Allein drei völlig unbestimmte Linien können sich unmöglich schneiden; indem sie sich schneiden, erhalte jede nothwendig eine bestimmte Größe, und es entstehe ein bestimmtes Dreieck, das von andern durch die Größe seiner Linien und Winkel unterschieden sey. Dieser Einwendung liegt jedoch eine Verwechslung des Denkens, welchem die Begriffsbildung angehört, mit der Anschauung

Digitized by Google

zu Grunde. Anſchauen laſſen ſich freilich drei Linien und Winkel immer nur in einer ſchlechthin beſtimmten Form, Lage und Größe, welche in den einzelnen Dreiecken eine ſehr verſchiedene iſt; aber denken laſſen ſich nichtsdeſtoweniger drei ſich ſchneidende Linien und Winkel überhaupt oder im Allgemeinen. Das Denken iſt eben das Sichbewußtwerden des Identiſchen, Allgemeinen, das in dem Einzelnen exiſtirt, in ihm erſt ſeine konkrete Beſtimmtheit hat und nur in dieſer Beſtimmtheit wirklich iſt, und ein Act des Denkens iſt nothwendig jeder Begriff. Relativ unbeſtimmt bleibt dabei das Allgemeine, aber darum iſt es doch nicht völlig unbeſtimmt. Auch die drei ſich ſchneidenden Linien und die drei Winkel ſind inſofern unbeſtimmt, als ihre Lage und Größe eine ſehr mannichfaltige ſeyn kann; aber beſtimmt ſind ſie darin, daß ſie drei, nicht vier, fünf Linien und Winkel ſind, und daß die Linien einander ſchneiden, nicht aber parallel laufen.

Wenn nun aber gleich die Lehre unſerer Lehrbücher der Logik, daß wir bei der Bildung der Begriffe von einer Vergleichung der einzelnen Dinge ausgehen, ihre Richtigkeit hat; ſo leidet doch dieſe Theorie an einem Hauptfehler, welcher darin beſteht, daß die Logiker dieſelbe ſchlechthin von allen Begriffen prädiziren, während ſie nur von einer Art von Begriffen gilt, nämlich von den Erfahrungsbegriffen. Letztere, nämlich die Begriffe von den Arten und Gattungen der in der wirklichen Welt gegebenen Erſcheinungen und Dinge, bilden wir wirklich dadurch, daß wir von der Wahrnehmung ausgehen und mittelſt der erörterten Abſtraction zu der Erkenntniß der beſonderen Allgemeinheit gelangen, welche das Weſen einer Art oder Gattung ausmacht. Denn es iſt klar, daß das Denken aus ſich ſelbſt unmöglich den konkreten Inhalt jener Art- und Gattungsbegriffe ſchöpfen oder produciren kann, ſondern daß wir hierzu der Wahrnehmung und Beobachtung bedürfen. Alle die beſondern Gattungen, Arten und Varietäten von Mineralien, Pflanzen und Thieren, von Weltkörpern und einfachen Stoffen, welche die Natur in unerſchöpflicher Fülle darſtellt, kann kein menſch-

Digitized by Google

licher Verstand rein von sich aus, also a priori erkennen oder ersinnen, sondern hier eröffnet sich das Feld einer immer mehr sich erweiternden empirischen Naturforschung, sowie die Natur des Menschen selbst mit ihrer höchst complicirten Organisation und ihrer höchst mannichfaltigen Specification in Racen, Völkern, Geschlechtern und Individuen, ebenso aber auch die ganze Geschichte des Weltalls, unserer Erde und insbesondere der Menschheit auf ihr, soweit dieselbe bereits als vollendete Thatsache der Vergangenheit angehört, zunächst Gegenstand der empirischen Forschung ist, und die auf diesem Felde zu gewinnenden Begriffe demnach nur auf dem angegebenen Wege der Abstraction aus der Wahrnehmung, Beobachtung und Erfahrung gebildet werden können. Jede aprioriſche Construction der Naturwissenschaften, wie sie früher zur Zeit der Herrschaft der Schelling'schen Philosophie vielfach versucht worden ist, ist in Gefahr, den nächsten Tag durch neue Beobachtungen und Entdeckungen auf diesem Gebiete über den Haufen geworfen zu werden. Wenn überhaupt Begriffe aprioriſcher Natur seyn sollen, so müſſen sie ſchlechthin allgemein seyn, weil das Denken an sich die schlechthin allgemeine Thätigkeit des Geistes ist, alles also auch, was rein aus dem Denken entspringt, selbst schlechthin allgemein seyn muß. Jene Art- und Gattungsbegriffe der Weltkörper, Mineralien und übrigen Naturwesen, wie auch des Menschen selbst sind aber keine ſchlechthin allgemeine Begriffe, sondern Begriffe von beſonderen Gattungen, also besonderen Allgemeinheiten, zu deren Kenntniß wir noch einer anderen Function als des Denkens, nämlich der Wahrnehmung und der durch sie bedingten Erfahrung und Beobachtung bedürfen. Folglich schöpft das Denken bei dieser Art von Begriffen den ſpecifiſchen Inhalt, welcher in denselben enthalten ist, aus der Erfahrung, und die genannten Begriffe sind daher wesentlich realiſtiſche oder ihrem specifischen Inhalte nach empiriſche Begriffe. Nur die Form, in welche das Denken jenes specifische Material erhebt, also die Form der Allgemeinheit, in welcher wir die Begriffe der Arten und Gattungen der Dinge und Wesen denken,

Digitized by Google

ist, da im Gebiet der Erfahrung immer nur Einzelnes, einzelne Dinge, einzelne Erscheinungen gegeben sind, das Product des Denkens, welches auf dem von uns näher bezeichneten Wege der Abstraction und Reflexion über das unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebene hinausgeht und zur Kenntniß des Allgemeinen in ihr gelangt, und diese Form der Erfahrungsbegriffe ist daher der idealistische, rationelle Factor derselben.

Letzteres mißkennt der reine Realismus, welcher in seiner vollen Consequenz Empirismus, ja Sensualismus ist. Er macht mit Recht geltend, daß wir den Inhalt der Art- und Gattungsbegriffe nur aus der Erfahrung schöpfen können; aber er übersieht, daß die Form der Allgemeinheit, in welche wir jenen Inhalt denkend erheben, wenn wir von Gattungen, Arten oder Gesetzen der Natur sprechen, nur dem Denken zukommen, nur ein Act seiner Spontaneität seyn kann. Umgekehrt leugnet der reine Idealismus mit ebenso großem Unrecht die Existenz von Erfahrungsbegriffen als solchen, deren specifischer Inhalt aus der Erfahrung geschöpft sey. So soll nach Schelling's System des transscendentalen Idealismus unsere ganze Erkenntniß durchaus a priori seyn, weil sie ganz unsere Production sey. Denn — schließt er — wäre sie nicht ganz unsere Production, so würde unser ganzes Wissen von außen gegeben, was unmöglich sey, weil es sonst nichts Nothwendiges und Allgemeines geben würde. Insofern also das Ich alles aus sich producire, insofern sey alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff oder wohl nur gar die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori. Allein der Schluß, daß, wenn nicht unsere Erkenntniß ganz unsere Production wäre, unser ganzes Wissen von außen gegeben seyn müßte, ist evidenter Weise ein Fehlschluß, da auch ein mittlerer Fall sich denken läßt, daß nämlich unsere Erkenntniß theilweise Product des Denkens, theilweise von außen gegeben ist. Schelling's neuester Theorie zufolge soll die Vernunft dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, also auch die gesammte unorganische und organische Natur rein a priori erkennen, und nur die Wirk-

Digitized by Google

lichkeit dieſer aprioriſchen Erkenntniß ſollen wir aus der Erfahrung wiſſen (Schelling's Werke Abth. II, 3. S. 55). Allein auch hierin geht Schelling noch viel zu weit, und mißkennt das wahre Verhältniß zwiſchen dem, was dem Denken, und demjenigen, was der Erfahrung zukommt. Denn nicht blos, daß die Art- und Gattungsbegriffe in der Natur Wirklichkeit haben, ſondern auch ihren ſpecifiſchen Inhalt ſelbſt können wir, wie gezeigt, nur aus der Erfahrung wiſſen.

Jedoch, wie wir öfters betont haben, nur nach ihrem ſpecifiſchen Inhalt werden die Erfahrungsbegriffe von den Arten und Gattungen der Dinge aus der Wahrnehmung geſchöpft, d. h. nur dies, was z. B. die Pflanze zu der Art und Gattung von Weſen macht, welche ſie iſt, daß ſie alſo ein empfindungsloſer und unbewußter Organismus auf unſerem Planeten iſt, daß ferner die verſchiedenen Arten von Pflanzen ſo und ſo viele Staubfäden u. ſ. f. haben, — nur dies wiſſen wir mittelſt der Wahrnehmung und Beobachtung. Allein allen Art- und Gattungsbegriffen liegen zugleich ſchlechthin allgemeine Begriffe, alſo ſolche, welche wir gleicher Weiſe in den verſchiedenen Arten und Gattungen des Seyenden finden, welche alſo denſelben gemein ſind und das Identiſche in der Natur- und Geiſteswelt bilden, zu Grunde. Dieſe ſchlechthin allgemeinen Begriffe alles Seyenden, nicht blos einer Art oder Gattung von Seyendem, nennen wir am bezeichnendſten, weil ſie allen dieſen Begriffen, hiermit auch allem Seyenden zu Grunde liegen, die Grundbegriffe; gewöhnlich nennt man ſie nach Ariſtoteles Kategorien, weil ſie nämlich von der Geſammtheit des Seyenden ausgeſagt werden.

Der allerallgemeinſte Begriff, alſo derjenige, unter welchen jeder andere Begriff irgend eines Seyenden und irgend einer Art des Seyenden ſubſumirt werden muß, kann nur der des Seyns ſelbſt ſeyn; denn darin ſind nothwendig alle ſeyenden Weſen, alle Arten und Gattungen des Seyenden identiſch, daß ſie ſind. Der Begriff des Seyns ſelbſt alſo, d. h. des Seyns in ſeiner ſchlechthinigen Allgemeinheit, iſt nothwendig der oberſte Grund-

Digitized by Google

begriff, die oberſte Kategorie. Daraus aber folgt, daß hinwiederum alle Begriffe, welche von dem Seyn ſchlechthin, von dem Seyn in ſeiner Allgemeinheit gelten, ſelbſt Grundbegriffe, Kategorien ſind, und umgekehrt, daß alle anderen Kategorien außer der Kategorie des Seyns ſelbſt nichts anderes ſeyn können als bloße und zwar ſelbſt ſchlechthin allgemeine, nähere Beſtimmungen der Kategorie des Seyns, bloße Explicationen des Begriffs des Seyns in ſeiner Allgemeinheit. Alle die Begriffe, welche man gewöhnlich und zwar mit Recht als Kategorien aufführt, die Begriffe der Subſtanz und ihrer Accidenzien, der Qualität und Quantität, der Urſache und der Wirkung, des Zwecks und der Mittel u. ſ. w., ſind Begriffe, die von der Geſammtheit des Seyenden als Seyenden gelten. Denn in allen Gebieten des Seyns begegnet uns der Subſtanzbegriff, weil jedes für ſich ſeyende Weſen ſowohl in der unorganiſchen als in der organiſchen Natur ein Beſtehen in ſich ſelbſt hat; alle Subſtanzen haben aber gewiſſe Beſtimmtheiten, die entweder qualitativer oder quantitativer Art ſind u. ſ. w.

Wenn nun unſere Lehrbücher der Logik oder der Erkenntnißtheorie jene Lehre von dem Urſprung und der Bildung der Begriffe, welcher zufolge dieſelben durch *Abſtraction aus der Wahrnehmung* gewonnen werden und deren Giltigkeit hinſichtlich der gegebenen Art- und Gattungsbegriffe wir bereits erwieſen haben, als eine allgemeingiltige Theorie darſtellen, demnach vorausſetzen und annehmen, daß ſie auch auf den Urſprung und die Bildung der Grundbegriffe, der Kategorien, ihre Anwendung finden; ſo ſind ſie in einem unverkennbaren Irrthum begriffen. Denn die Empfindung *für ſich* iſt etwas blos *Subjectives*, eine in das Ich aufgenommene Nervenerregung. Wenn wir aber etwas *wahrnehmen*, ſo denken wir dasjenige, was wir wahrnehmen, als wahr, d. i. als ſeyend, als *objectiv* exiſtirend, oder ſtellen es uns als ſolches vor. Das Wort wahr-nehmen drückt eben dies ganz treffend aus, daß wir in der Wahrnehmung das Wahre als etwas Gegebenes, was wir nur zu nehmen, hinzunehmen brauchen, vor uns haben; das

Digitized by Google

Wahre aber ist das Seyende, als ein einer subjectiven Bestimmtheit des Ich, hier unserer Empfindung, Entsprechendes, aber zugleich von ihr Unabhängiges. In der Wahrnehmung unterscheiden wir also bereits das Subjective vom Objectiven, die Empfindung der Seele von dem Objecte und beziehen beide zugleich auf einander, und zwar dies so, daß wir ein Seyn, ein vom Ich, dem Subject Unabhängiges als der Empfindung entsprechend uns vorstellen. Wenn wir eine Nervenerregung haben, die zur Empfindung wird, ohne von einem Ansichseyenden, etwas Objectivem hervorgebracht zu seyn, wenn also eine bloße Hallucination, eine Sinnestäuschung in uns stattfindet, und wir richten unsere Aufmerksamkeit auf sie; so unterscheiden wir sie von einer objectiven Empfindung. Und wenn in einer und derselben Empfindung beide Elemente, ein blos subjectives und ein objectives, sich gemischt finden, so unterscheiden wir beide in der Wahrnehmung; wir unterscheiden also das, was blos für uns und in uns ist, von dem wirklichen Seyn, dem an sich Seyenden, dem Objectiven oder von dem Selbst Unabhängigen. Mit Einem Worte, die allgemeine, wenngleich anfänglich nur dunkle Vorstellung oder die Kategorie des Seyns kann nicht aus der Wahrnehmung selbst abstrahirt seyn, sondern ist vielmehr derjenige Akt des Ich, durch welchen die Empfindung erst zur Wahrnehmung wird, welcher also bereits vollzogen seyn muß, wenn wirklich die Empfindung zur Wahrnehmung soll fortgebildet werden, oder welcher von der Wahrnehmung vorausgesetzt wird und demnach ihr bereits zu Grunde liegt, weiterhin aber in ihr enthalten ist. Wenn daher unsere Logiker nur den angegebenen Weg der Begriffsbildung, nämlich den der Abstraction aus der Wahrnehmung, welche weiterhin zur Erfahrung und Beobachtung sich fortbildet, kennen und aufführen, und wenn sie demgemäß folgerichtig behaupten, der allgemeinste aller Begriffe, der des Seyns, werde gebildet durch eine bis zu ihrem letzten denkbaren Ziel fortgesetzte Abstraction; so verwechseln sie die nachherige Verdeutlichung der Kategorie des Seyns mit ihrer ursprünglichen Bildung, welche schon in die früheste Periode der

Digitized by Google

Entstehung des Selbstbewußtseyns fällt. Denn sobald ein Kind sagt: Dies (was ich sehe) ist ein Baum, ist die Mutter u. s. w., hat es nothwendig schon eine allgemeine, wenngleich noch dunkle Vorstellung vom Seyn.

Bildet demnach das Ich schon frühe und ursprünglich auf selbst unbewußte und instinctartige Weise die Kategorie des Seyns in der Form einer noch dunkeln Vorstellung, so bildet es damit nothwendig aus sich nach und nach auch die übrigen Kategorien, sofern diese nichts andres sind als nähere Bestimmungen der Kategorie des Seyns in seiner Allgemeinheit. In der That, sobald wir eine Empfindung zur Wahrnehmung fortbilden und demnach unserer Empfindung ein an sich, objectiv Seyendes als zu Grunde liegend denken, denken wir dasselbe nothwendig als Ursache unserer Empfindung, und müssen demnach auch diese Kategorie bereits mitbilden. Hinwiederum unterscheiden wir in unsern Wahrnehmungen nicht blos das Objective von dem Subjectiven, sondern wir unterscheiden auch das Wahrgenommene selbst nach seinen gegebenen Bestimmungen; wir sagen: dies Papier ist weiß, und wenden demnach bereits die Kategorie des Dings und seiner Eigenschaften an, u. s. w.

Setzt nun schon jede Wahrnehmung irgendwie die Immanenz der Kategorien in unserem Bewußtseyn, wenngleich anfänglich in noch ganz unklarer Form, voraus, und ist jeder Act der Wahrnehmung des Ich eine Verschmelzung der Empfindung mit dem wenngleich dunkeln Bewußtseyn der Kategorien, so geht noch vielmehr die Beobachtung, welche bereits eine methodisch angestellte Wahrnehmung ist, nach den Normen der Kategorien vor sich. Denn in ihnen unterscheiden wir genau die einzelnen Objecte und Erscheinungen nach den Kategorien des Dings und seiner Eigenschaften, der Qualität und Quantität, der Ursache und der Wirkung, und verknüpfen hinwiederum eine Reihe von Erscheinungen nach dem Princip der Causalität, indem wir dabei zugleich das Ansichseyende in den Phänomenen möglichst rein zu bekommen suchen. Auch unsere gemeinen Erfahrungen gehen an der Hand dieser Kategorien vor sich; wir verknüpfen

Digitized by Google

unwillkührlich unsere Wahrnehmungen nach den Kategorien der Causalität, des Zwecks und der Mittel u. s. f., und die unter sich also verknüpften Wahrnehmungen, welche unter eine gewisse Regel gebracht werden, machen unsre Erfahrung aus. Die höchsten Grundbegriffe, die Kategorien ebenso wie die Art- und Gattungsbegriffe, aus den Erfahrungen und Beobachtungen durch Abstraction entstehen zu lassen, dies ist daher nur bei einem noch oberflächlichen Stande des logischen und psychologischen Denkens möglich und ist ein Beweis von einer noch geringen Bildungsstufe der Erkenntnißtheorie.

Man hat freilich gegen die von uns geltend gemachte Theorie eingewendet, es seye undenkbar, daß der Mensch schon frühe, schon als Kiud gemäß den „abstracten" Kategorien denke, vielmehr nehme das Ich zunächst sich selbst als Causalität auf unmittelbare Weise wahr, und wenn die Seele den äußeren Wahrnehmungen Objecte als zu Grunde liegend vorstelle, so stelle sie sich dieselben anfänglich ganz in der Weise des eigenen Ich, also nicht mittelst Anwendung abstracter Kategorien, sondern mittelst Uebertragung des eigenen Selbstbewußtseyns auf sie vor. Daher personificire das Kind alle Dinge; daher komme auch der Polytheismus der noch auf der Stufe des Kindheitsalters der Menschheit stehenden Völker, — Beweis genug, daß der Mensch anfänglich nicht nach „Begriffen", sondern nach Anschauungen und zwar nach denjenigen, die er von sich habe, die Dinge sich vorstelle und denke.

Wir geben nun bereitwillig die in Rede stehende psychologische Thatsache zu, daß nämlich das Ich nach Analogie seiner selbst ursprünglich die Objecte sich denkt, und wir haben hinwiederum selbst bemerkt, daß ursprünglich die Kategorien in noch unklarer Form, instinctartig, unserm Bewußtseyn immanent sind. Aber eben jene psychologische Thatsache spricht, genauer betrachtet, nicht gegen, sondern *für* das frühe Vorhandenseyn der Kategorien im Bewußtseyn des Menschen. Denn wenn das Kind die Naturdinge als menschenähnliche Wesen sich vorstellt, so denkt es oder stellt es sich doch diese als *seyend* vor, und wenn es

Digitized by Google

den Naturerscheinungen eine bewußte Kausalität unterlegt, so hat es doch schon die Kategorie der Causalität in seinem Bewußtseyn, und nur die Art und Weise ihrer Anwendung ist noch eine dem Kindesalter eigenthümliche. Die Naturvölker, welche in dem Gewitter die unmittelbare Kundthuung eines Donnergottes erblicken u. dgl., schließen schon nach der Kategorie der Kausalität, nur mit dem Unterschiede, daß sie dieselbe nicht gemäß den geläuterten Beobachtungen einer gereifteren Naturkenntniß anwenden und diese Causalität, statt als eine unbewußte Naturkraft, unmittelbar als eine persönliche Macht betrachten. Sogar unsere Selbstwahrnehmung von dem Ich, von der Seele als Causalität unserer Thätigkeit setzt schon ein wenn auch dunkles Bewußtseyn dieser Kategorie voraus; ja auch nur das Bewußtseyn von dem Seyn des Ich, also nur der Satz: Ich bin, setzt ebenso ein gewisses Bewußtseyn von der Kategorie des Seyns voraus. Auch von der innern Wahrnehmung gilt dasselbe, wie von der äußern. Auch jene beruht auf der Empfindung und zwar auf der Selbstempfindung. Damit aber die Selbstempfindung zur Selbstwahrnehmung, also dazu werde, daß wir nicht blos eine Empfindung unserer selbst oder einzelner Erregungen und Acte des Ich haben, sondern daß wir zugleich in diesen Erregungen und Acten etwas Beharrliches als seyend und als Causalität derselben vorstellen, dazu gehört bereits ein wenngleich anfänglich noch dunkles Denken der Kategorien des Seyns und der Causalität.

Es steht hiernach das Resultat fest, daß die Kategorien nicht aus der Empfindung, die für sich etwas blos Subjectives ist, während die Kategorien Begriffe des Seyns an sich sind, noch auch aus der Wahrnehmung, welche die Kategorien voraussetzt, stammen können. Nun nennen wir alle Begriffe, welche aus der Wahrnehmung und Erfahrung stammen, aposteriorische Begriffe, sofern sie nämlich erst nach der Wahrnehmung und Erfahrung gebildet werden können und ein Posterius derselben sind, und umgekehrt nennen wir diejenigen Begriffe, welche nicht aus der Wahrnehmung und Erfahrung stammen,

Digitized by Google

aprioriſche Begriffe, ſofern ſie das nothwendige Prius der Wahrnehmung und Erfahrung bilden. Wir müſſen daher die Art- und Gattungsbegriffe als aposterioriſche, die Grundbegriffe oder Kategorien dagegen als aprioriſche bezeichnen. Können nun die aprioriſchen Begriffe, alſo auch die Kategorien nicht von Außen, von der Wahrnehmung und Erfahrung ſtammen, ſo müſſen ſie von Innen ſtammen und im Geiſte ſelbſt ihre Quelle haben, oder idealiſtiſchen Urſprungs ſeyn.

Zugleich erhellt aus dem Voranſtehenden, worin der allein giltige, allein ſtringente Beweis von der Apriorität der Kategorien beſteht, und wie derſelbe auf die allein unwiderlegliche Weiſe geführt werden kann. Man hat früher dieſen Beweis ſchon aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien führen zu können geglaubt. Insbeſondere gründet Kant ſeinen Beweis von der Apriorität derſelben auf die genannten Momente, indem er von der Vorausſetzung ausgeht, daß die Erfahrung uns nur ſage, was da ſey, aber nicht, daß es nothwendiger Weiſe, ſo und nicht anders ſeyn müſſe, und daß ſie daher auch keine wahre Allgemeinheit liefere. Allein wenngleich die Erfahrung für ſich keine in ſich nothwendige und allgemeine Erkenntniß liefert, ſo kann doch eine ſolche Erkenntniß ihrem Inhalte nach aus ihr ſtammen, und nur in die Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit durch den die Erfahrung denkenden Verſtand erhoben werden, wie dies z. B. von aller unſrer Erkenntniß der Naturgeſetze, der Arten und Gattungen der Dinge gilt. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien iſt alſo noch durchaus kein Beweis von ihrer Apriorität oder davon, daß ſie nicht ihren Urſprung in der Erfahrung haben, und doch findet man noch bis auf unſere Zeit eben dieſen Beweis in den philoſophiſchen Schriften als einen vollkommen zureichenden immer auf's neue dargeſtellt. Der einzige ſtrenge Beweis der Apriorität der Kategorien liegt darin, daß die Wahrnehmung, auf deren öfteren Wiederholung die Erfahrung beruht, ſelbſt ſchon das Vorhandenſeyn der Kategorien in unſerm Ich vorausſetzt, daß mithin die Empfindung ohne ſie gar nicht zur Wahrnehmung

Digitized by Google

werden könnte, und dieſen Beweis glauben wir im Obigen geführt zu haben.

Aber wie, in welchem Sinne müſſen wir uns die Apriorität der Kategorien denken? Unter dieſer Apriorität denkt man ſich gewöhnlich irgendwie ein Angeborenſeyn derſelben, eine urſprüngliche Immanenz derſelben im Geiſte. Zunächſt könnte man verſucht ſeyn, anzunehmen, daß die Kategorien als Begriffe unſerem Verſtand angeboren ſeyen; und in früheren Zeiten begegnet man vielfach dieſer Annahme. Allein dieſe Vorſtellung widerlegt ſich von ſelbſt, indem kein Begriff als ſolcher uns angeboren ſeyn kann, weil jeder Begriff ein Denk-Act, eine Denkhandlung iſt, alſo von dem Geiſte ſelbſt producirt ſeyn muß. Ebenſowenig können wir mit Kant die Kategorien als dem Geiſte angeborene oder in ihm bereit liegende Formen oder Fächer betrachten, in welche der mannichfaltige und chaotiſche Stoff der Empfindung gebracht, worin er geordnet und verknüpft würde. Denn einmal ſind, wie wir ſpäter ſehen werden, die Kategorien keine inhaltsleeren Formen, in welche ein Stoff, ein Inhalt erſt von Außen durch die Empfindung gebracht würde, ſondern ſie ſind ſelbſt ſchon inhaltsvoll, ſie ſind Begriffe, welche die inhaltsvollen Beſtimmungen des allgemeinen Seyns in ſich begreifen; ſodann ſetzt es eine mechaniſche Vorſtellung von unſerem Geiſte, insbeſondere von unſerem Verſtande voraus, wenn man denſelben als ein todtes Fachwerk ſich denkt, worin der chaotiſche Stoff der Empfindung geordnet und verknüpft wird.

Aber auch die verwandte Auffaſſung von den Kategorien als urſprünglich unſerer Seele immanenter Normen der unterſcheidenden Thätigkeit, die erſt ſpäter, nachdem wir mittelſt derſelben eine Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen einzelner Objecte gebildet, uns zum Bewußtſeyn kommen und zu Begriffen werden, — auch dieſe Auffaſſung leidet an großen Schwierigkeiten. Einmal ſetzt auch ſie, wie die Kant'ſche Lehre, voraus, daß die Kategorieen blos formelle, inhaltsleere Beſtimmungen und Begriffe ſeyen. Sodann ſind die Kategorien allerdings Normen der unterſcheidenden Denkthätig-

Digitized by Google

vergleichen und einen bestimmten positiven Unterschied zwischen ihnen setzen zu können, von bestimmten Beziehungs- und Gesichtspunkten ausgehen, nach welchen sie unterschieden werden, und diese Beziehungs- und Gesichtspunkte sind die Kategorien. Aber diese Gesichtspunkte brauchen nicht nothwendig schon ursprünglich unserer unterscheidenden Denkthätigkeit immanent zu seyn; sie können ebenso gut vom Geiste selbst, von unserem Denken gesetzt oder producirt seyn; wir können, um einen bestimmten positiven Unterschied aufzufassen, sehr wohl zuvor, wenn auch anfänglich implicite, instinctartig die Beziehung bestimmen, in welcher die Objecte zu unterscheiden sind, oder wir können, wenn die Objecte in mehreren Beziehungen von einander unterschieden werden sollen, sehr wohl vorerst mehrere solcher Beziehungs- und Gesichtspunkte setzen. Gleichwie der Physiker und Chemiker, wenn er die Dinge nach ihren besondern physischen und chemischen Qualitäten unterscheiden will, zuvor selbst die allgemeinen physikalischen und chemischen Gesichtspunkte, nach welchen er verfährt, sich bilden muß: also muß auch der Geist, wenn er die Dinge nach ihrer Qualität und Quantität u. s. f. unterscheiden will, zuvor die allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe, also die Kategorien der Qualität und Quantität als die Gesichtspunkte seiner Unterscheidung sich selbst bilden.

Ueberhaupt kann man sich gar nicht denken, daß die Kategorien irgendwie dem Denken ursprünglich immanent, also ihm angeboren seyen. Das Seyn, die oberste Kategorie, in welcher alle anderen Kategorien wurzeln, drückt, wie man es auch fasse, nothwendig doch das Object des Denkens, also ein von ihm Verschiedenes, von ihm Unabhängiges aus, was darum auch ihm nicht immanent seyn kann. Eine Richtung auf das Seyn, ein Streben, das Seyn zu erkennen, hat nun freilich schon von Natur alles Denken; aber daraus folgt nicht, daß die Kategorie des Seyns selbst irgendwie dem Denken ursprünglich schon immanent sey. Denn eine Richtung hat das Denken auf alles Seyn, und strebt alles Seyende, auch das

Digitized by Google

konkrete, nach und nach zu erforschen. Müßte daher dasjenige, worauf das Denken gerichtet ist, dem Denken selbst schon ursprünglich immanent seyn; so müßten alle Begriffe ohne Unterschied dem Denken ursprünglich immanent seyn.

Wenn nun aber die Kategorien auf keine Weise ursprünglich schon dem Denken immanent sind, weder als Fächer, in welche wir den Stoff unserer Wahrnehmungen einordnen, noch als Formen und Normen unseres Denkens, noch weniger als Begriffe; so fragt es sich: wie entstehen sie, wie bildet sie sich unser Geist? Die Beantwortung dieser höchst wichtigen, aber ebenso schwierigen Frage behalten wir uns für die nächstfolgende Untersuchung vor.

Morphologische Studien.

Von Adolf Zeising.

II. Bestimmung und Classification der Formen.

In meinem ersten Artikel über die Form habe ich erörtert, was die Form in ihrer Allgemeinheit ist. Es geht daraus hervor, daß die Form in allen Fällen, wo sie überhaupt als eine Qualität des Endlichen gefaßt wird, in der Umgränzung einer bestimmten Größe mit einem bestimmten substanziellen Inhalt besteht. Von einer schlechthin umfangs- oder inhaltslosen Form kann also gar nicht die Rede seyn: denn wo eine Umgränzung möglich seyn soll, muß nothwendig ein Zuumgränzendes vorausgesetzt werden, und dieses ist einerseits als ein bloß Extensives oder Quantitatives, andererseits als ein Intensives oder Qüalitatives und insofern Substantialisirtes zu denken. Wenn trotzdem zuweilen von leeren Formen gesprochen wird und darunter z. B. die mathematischen Formeln und Formen verstanden werden, so beruht dies nur darauf, daß man bei ihnen von dem Inhalt, den sie wirklich haben, entweder geflissentlich abstrahirt oder von vornherein nicht an ihn denkt. In der That haben sie, wenn keinen andern, doch mindestens den Gedanken des sie denkenden Subjects zum Inhalt; sind aber die Bethätigungen der

Digitized by Google

geistigen und subjectiven Agentien, wie vom Standpunkt einer einheitlichen Weltanschauung nothwendig angenommen werden muß, von den physikalischen Kräften und materiellen Substanzen nicht absolut, sondern nur graduell verschieden, so muß sich zu jenem gedanklichen Inhalt stets auch ein wenn auch noch so minutiöses Quantum eines physikalischen und materiellen Inhalts hinzugesellen; es muß also ihr Inhalt sogar in einem wenn auch noch so verschwindenden Grade als materiell gedacht werden, wie daraus erhellt, daß wir uns z. B. ein Dreieck oder irgend eine andre geometrische Figur auch rein geistig nicht vorzustellen vermögen, ohne uns den vom Dreieck umschlossenen Raum von den ihn umschließenden Raumbestandtheilen der Farbe oder Dichtigkeit nach verschieden vorzustellen, also dem Inhalt eine durch materielle Einwirkungen modificirte Beschaffenheit beizulegen. Absolut leere Formen giebt es also nicht. Was wir so nennen, sind nur solche Formen, deren Inhalt uns nicht objectiv wahrnehmbar vor die Sinne tritt, sondern lediglich von dem mit sich selbst beschäftigten Geiste erfaßt wird.

Noch unmittelbar einleuchtender ist, daß es keine Form ohne Umfang, d. h. ohne jede arithmetische, räumliche oder zeitliche Größe geben kann: denn der Begriff einer Umgränzung ist ohne ein numerisch, räumlich oder zeitlich sich auseinanderlegendes Quantum gar nicht zu denken. Der mathematische Punkt ist daher an sich noch keine Form, sondern nur ein zur Form unentbehrliches Moment. Und ebensowenig läßt sich der unendliche Raum, sofern er wirklich ohne Umgränzung gedacht wird, schon als Form ansehen. Die Form kommt vielmehr erst durch die Beziehung beider auf einander, d. h. durch die Abschließung irgend eines beliebigen Raumquantums um einen Punkt herum zu Stande, und diese wird ihrerseits wiederum nur durch ein in Form von Linien und Flächen sich darstellendes Continuum von Punkten bewerkstelligt, deren jeder den Endpunkt eines von einem umschlossenen Punkt auslaufenden Radius bildet. Was hier vom Punkt und vom Raum gesagt ist, gilt in entsprechender Weise auch vom Moment und der Zeit, sowie von der

Digitized by Google

numerischen Einheit und unendlichen Vielheit. Nur ein in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Zeitquantum, nur eine auf eine bestimmte Mehrheit, z. B. Zweiheit, Dreiheit, Vierheit ꝛc. reducirte Zahl, hat Anspruch darauf, für eine Form zu gelten.

Alle Formen, wie verschieden sie sonst auch seyn mögen, haben also das mit einander gemein, daß sie irgend eine, gleichviel ob numerische, räumliche oder zeitliche Größe und irgend einen substantiellen gleichviel ob geistigen, materiellen oder dynamischen Inhalt voraussetzen und diesen Umfang und Inhalt dergestalt umgränzen, daß er dadurch von anderen Größen und Substanzen irgendwie abgegränzt wird. Demgemäß besteht jede Form aus einem Continuum von Einheiten, Punkten oder Momenten, welche ein von ihnen umschlossenes Inneres und ein von ihnen ausgeschlossenes Aeußeres auf irgend eine, gleichviel ob nur geistig oder auch sinnlich wahrnehmbare Weise von einander scheiden. Jede Form drückt also in jedem ihrer Bestandtheile eine doppelte Beziehung aus, einerseits eine positive zu einem ihr Innerlichen, andererseits eine negative zu einem ihr Aeußerlichen; sie vereinigt somit in sich eine convergirende Bewegung von außen nach innen und eine divergirende von innen nach außen, und die Art und Weise, wie sie diese beiden einander entgegengesetzten Bewegungen in jedem ihrer Punkte und Momente in ein gewisses quantitatives Verhältniß zu einander setzt, macht das einer jeden Form eigenthümliche Seyn und Wesen aus.

Will man sich von der Form in ihrer Allgemeinheit eine anschauliche Vorstellung machen, so denkt man sie sich in der Regel als Sphäre oder Kugel, oder bei zeitlich sich darstellenden Erscheinungen als Kreis oder Umlauf. In der That ist dies die einfachste und in gewissem Sinne ursprünglichste aller Formen, weil bei ihr jeder einfachste Bestandtheil zu einem ihr innerlichen Punkt in durchaus gleichem quantitativen Verhältnisse steht. Trotzdem ist sie schon als eine von den bestimmten, sich von anderen unterscheidenden Formen anzusehen, und nur, sofern sich die übrigen Formen am leichtesten aus ihr ableiten lassen und

Digitized by Google

sich wirklich aus ihr zu entwickeln pflegen, hat sie Anspruch darauf, für die Urform unter den bestimmten Formen zu gelten. Von der Form in ihrer Allgemeinheit läßt sich eine bestimmte und feste Anschauung gar nicht gewinnen; vielmehr hat man sie sich von vornherein als ein unendlich variables Quantum einer nach allen Seiten und Richtungen beliebig ausdehnbaren und zusammenziehbaren, also höchst elastischen Substanz zu denken, etwa wie die jeder Einzelform fähige Form der aus bloßer Sarkose, ohne innere Organe und Epidermis, bestehenden Rhizopoden, welche von jedem Punkte ihrer Oberfläche aus in allen beliebigen Richtungen beliebig geformte Fortsätze auszustrecken und wieder in ihre Gesammtmasse zurückzuziehen und auf diese Weise jede beliebige Gestalt anzunehmen vermögen.

Die Entstehung der von einander verschiedenen Einzelformen ist einerseits durch die eben besprochene Variabilität der allgemeinen Form, andererseits durch die Verschiedenheit des Umfangs und Inhalts bedingt. Die aus der Variabilität der Form selbst hervorgehenden Unterschiede, d. h. diejenigen, welche dadurch entstehen, daß von den unterscheidbaren Bestandtheilen der Form, d. i. von den zwischen den verschiedenen Punkten der Umgränzung und einem durch sie eingeschlossenen Innenpunkt möglichen Radien, jeder jede beliebige Ausdehnung oder Entfernung vom Innenpunkt erhalten kann, sind selbstverständlich diejenigen, welche die morphologische Systematik als die eigentlich normangebenden zu betrachten hat. Auf Unterschieden dieser Art beruhen zunächst die Differenzen der verschiedenen mathematischen Figuren, z. B. die Unterschiede von Linien, Flächen, Körpern, von geradlinigen und krummlinigen Figuren, von Figuren mit größeren und kleineren Winkeln, von drei- und mehreckigen Figuren, von regelmäßig und unregelmäßig construirten Figuren u. s. w. Da es aber auch an den wirklichen Dingen keine wenn auch noch so complicirte Form giebt, die sich nicht als irgend eine Combination aus diesen mathematischen Formen auffassen ließe, so können ohne Ausnahme alle Formunterschiede aus den Modificationen, deren die allgemeine Form als solche fähig ist, abgeleitet werden.

Digitized by Google

Im Allgemeinen verfahren jedoch in dieſer Weiſe nur wenige Wiſſenſchaften, z. B. die Kosmologie und Kryſtallographie. Weil nämlich die rein mathematiſche Beſtimmung der complicirteren Formen in der Regel mehr oder minder ſchwierige Meſſungen und Berechnungen vorausſetzt und die Eigenthümlichkeit derſelben leichter durch unmittelbare Anſchauung der Dinge aufgefaßt wird, denen dieſe Formen charakteriſtiſch ſind, ſo benennt die natürliche Weltanſchauung die verſchiedenen Formen der realen Erſcheinungen in der Regel nicht nach mathematiſchen Formprincipien, ſondern nach den Dingen, an welchen dieſelben gefunden werden, und aus der vulgären Ausdrucksweiſe geht dann dieſe Bezeichnungsart auch in die Sprache der Wiſſenſchaft über, wie es z. B. geſchieht, wenn in der Botanik Blätter als eiförmig, lanzettförmig, herzförmig, pfeilförmig ꝛc., Blüthen als glockenförmig, trichterförmig, ſchmetterlingsförmig, präſentirtellerförmig ꝛc. beſtimmt werden. Aufgabe der Philoſophie kann es nicht ſeyn, alle dieſe populären Bezeichnungen auf mathematiſche Formeln zurückzuführen; wohl aber hat ſie auszuſprechen, daß eine ſolche Zurückführung nothwendig iſt, wenn die Morphologie eine ſtreng wiſſenſchaftliche Ausbildung erhalten ſoll. Die vollkommenſte Art der Beſtimmung nach mathematiſchen Principien würde unſtreitig diejenig ſeyn, welche ſämmtliche Radien, die ſich von irgend einem dazu geeigneten Innenpunkt (Cardinalpunkt, Schwerpunkt, Focus, Mittelpunkt) bis zur Umgränzung, z. B. in einer Kugel vom Centrum derſelben bis zur Oberfläche, ziehen laſſen, mit beſtimmten Namen (z. B. a, b, c ꝛc.) bezeichnete, das Maaß von einem dieſer Radien (z. B. von a, zu dem man den ſich uns vertical darſtellenden wählen könnte) als Grundmaaß, d. h. als Maaßeinheit annähme und ſodann nach dieſem die Maaße aller übrigen als Multipla oder Bruchtheile deſſelben beſtimmte.

Dieſe Art der Beſtimmung iſt aber darum nicht vollkommen durchführbar, weil die Zahl der innerhalb einer Figur zu ziehenden Radien ſchlechthin unendlich iſt und ſich außerdem auch die Verhältniſſe zwiſchen dem angenommenen Grundmaaß und den Maaßen der übrigen Radien nicht ganz genau beſtimmen

Digitized by Google

als eine Form in höherer Potenz, als eine sich selbst mit der Substantialität und Quantität zur Einheit zusammenfassende Form dar. Wenn wir uns also bei der Classification der Dinge durch ihren Totaleindruck leiten lassen und hierbei außer der Form im engern Sinne auch die Substantialität und Quantität mit berücksichtigen, so thun wir damit nichts, was dem Wesen der Form entgegen wäre, fassen vielmehr die Form hierbei recht eigentlich von derjenigen Seite, durch welche sie über die positive und dispositive Modification der Endlichkeit hinausgeht, nämlich von Seiten ihres compositiven Charakters.

Folgen wir nun dieser Eintheilungsmethode, so ist es natürlich, daß wir die Formen zunächst nach denselben Kategorien sondern, welche der Eintheilung der Substanzen in geistige, materielle und physikalische zum Grunde liegen. Wir werden daher zuerst vorherrschend geistige, vorherrschend materielle und vorherrschend physikalische, Geist und Materie vermittelnde Formen zu unterscheiden haben.

Zu den geistigen Formen gehören alle diejenigen, welche unsre Gefühls-, Denk- und Willensbewegungen anzunehmen vermögen, z. B. die Formen, unter denen die ästhetischen Empfindungen der Lust, der ruhigen Befriedigung und des Schmerzes vor sich gehen, die logischen Formen der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, und die ethischen Formen der Begierde, des sittlichen Conflicts und des freien Entschlusses. Um ihrer bewußt zu werden und sie von einander zu distinguiren, bedarf das Subject, in welchem dieselben stattfinden, keiner sinnlichen Wahrnehmung, und insofern sind sie den sinnlich-wahrnehmbaren Formen der materiellen und physikalischen Erscheinungen gegenüber als übersinnliche zu bezeichnen. Gleichwohl gelangen wir zu einer genaueren und vollständigeren Erkenntniß derselben nur, wenn wir sie nicht in ihrer reinen Geistigkeit, sondern so betrachten, wie sie sich darstellen, wenn sie sich auf irgend eine Weise versinnlicht haben, z. B. wenn das bestimmte Gefühl zu einem bestimmten Gefühlsausdruck, wenn der Gedanke zum Wort, wenn der Willensact zur That geworden ist. Erst in dem Verkehr

Digitized by Google

mit anderen Subjecten, deren Gefühle, Gedanken und Willensacte nur in verſinnlichter Form wahrzunehmen ſind, wird ſich das Subject ſeiner eignen Geiſtesbewegungen bewußt, und ſelbſt wenn es dieſe ſpäterhin in ihrer reinen Innerlichkeit erfaßt, vermag es ſich nicht ganz von den Bildern und Anſchauungen loszureißen, die es von außen in ſich aufgenommen hat und in die es fort und fort auch ſeine eignen Bewegungen entäußert, und demgemäß ſtellen ſich uns ſelbſt die rein geiſtigen Erſcheinungen in ähnlichen Formen wie die verſinnlichten Geiſtesbewegungen dar.

Noch weniger vermögen wir die rein materiellen Formen ohne Mitwirkung der Sinne zu erkennen, denn ohne Sinne würden wir von der Materie überhaupt, mithin auch von ihren Formen nichts wiſſen. Demgemäß fallen eigentlich alle Formen, wenn nicht an ſich, doch für uns in die Klaſſe der ſinnlichen Formen. Iſt dem aber ſo, dann iſt es geſtattet, ſämmtliche Formen auch nach den verſchiedenen Sinnen, durch welche uns dieſelben allein oder vorzugsweiſe zugeführt werden, zu claſſificiren, und dieſes thun wir, wenn wir ſie in optiſche, akuſtiſche und Formen der niederen Sinne eintheilen. Dieſe Eintheilung gründet ſich allerdings z. Th. auf ſubjective Rückſichten, aber darin liegt für die Wiſſenſchaft kein Grund, an ihr Anſtoß zu nehmen: denn wenn dieſelbe nicht einſeitig verfahren will, hat ſie bei der Auffaſſung der Erſcheinungen auf den Einfluß, den der ſubjective Factor auf die Form derſelben hat, ebenſowohl Rückſicht zu nehmen, als auf den Einfluß der objectiven Verhältniſſe, da ja die ſubjective Bethätigung, vom abſoluten Standpunkte betrachtet, ebenſo gut objectiv exiſtirt, wie die Bethätigung der Objecte. Außerdem aber geben uns die Formen, ſofern ſie durch die Sinne qualificirt ſind, zugleich über die objective Beſchaffenheit der Dinge einen den Thatſachen entſprechenden Aufſchluß: denn es correſpondiren die verſchiedenen Sinne mit den Hauptmodificationen der Subſtantialität, indem uns der Taſtſinn zunächſt mit den feſten, der Geſchmack und Geruch mit den flüſſigen und verdampfenden, das Gehör mit den luftförmigen, und endlich das

Digitized by Google

Geſicht mit den ätheriſchen, ſpirituellen Subſtanzen in Beziehung ſetzt.

Ordnen wir daher die Formen nach den Sinnen, durch welche wir ſie wahrnehmen, und nach der charakteriſtiſchen Art und Weiſe, wie ſie ſich den verſchiedenen Sinnen darſtellen, ſo ordnen wir ſie in gewiſſem Betracht zugleich nach ihren ſubſtantiellen Grundunterſchieden, alſo nach den idealen Urformen, die den elementaren Kraft- und Stoffverbindungen zum Grunde liegen, und zwar dergeſtalt, daß uns die drei niederen Sinne vorzugsweiſe den Wechſelverkehr der Materie mit unſerer leiblichen Natur, alſo den Contact des Stoffes mit dem Stoff, dagegen der Geſichtsſinn den Wechſelverkehr des ſubjectiven Geiſtes mit dem die Materie durchdringenden Aether, alſo den unmittelbaren Zuſammenfluß des Geiſtes mit dem Geiſt, und endlich das Gehör den in der mittleren Region der Luft vor ſich gehenden Uebergang materieller Formen in geiſtige und geiſtiger Formen in materielle zur Erſcheinung bringt. Außerdem ordnet uns dieſe durch die Natur ſelbſt uns anerſchaffene Eintheilungsmethode die Erſcheinungen zugleich nach dem Grade ihrer Beweglichkeit, und zwar wiederum ſo, daß die Erſcheinungen von geringſter Beweglichkeit durch die drei niederen Sinne, dagegen die Erſcheinungen von höchſter Beweglichkeit durch das Geſicht, und endlich die von mittlerer Beweglichkeit durch das Gehör zugeführt werden. Daher kommt es, daß uns der Taſtſinn und der Geſichtsſinn vorzugsweiſe mit der räumlichen Exiſtenz der Erſcheinungen bekannt macht, das Gehör hingegen uns hauptſächlich die zeitliche Entwickelung derſelben zum Bewußtſeyn bringt. Die feſte Materie nämlich, mit welcher der Taſtſinn in Beziehung ſteht, iſt als ſolche von ſo äußerſt geringer, dagegen der Aether und das an ihm ſich darſtellende Licht, mit deſſen Modificationen der Geſichtsſinn verkehrt, von ſo überaus großer Beweglichkeit, daß ſich die Bewegungen beider — die einen ihrer Langſamkeit, die andern ihrer Schnelligkeit wegen — in der Regel nicht mehr im Nacheinanderſeyn ihrer Entwickelungsmomente, ſondern nur noch im Nebeneinanderſeyn ihrer ſcheinbar ruhig verharrenden Beſtandtheile auf-

Digitized by Google

faſſen laſſen, und demzufolge machen die Formen der palpablen und optiſchen Erſcheinungen zunächſt und vorzugsweiſe den Eindruck von räumlichen Formen. Im Gegenſatz zu dieſen beiden iſt die Luft und der in ihr zur Erſcheinung kommende Schall, mit welchem das Gehör verkehrt, einerſeits von ſo geringer Dichte (Materialität), daß das Nebeneinanderſeyn ſubſtantieller Beſtandtheile bei ihren Bewegungen nicht leicht in die Erſcheinung fällt, andererſeits von nur ſolcher Beweglichkeit, daß ſich ihre Bewegungsmomente noch in ihrer Succeſſivität auffaſſen und verfolgen laſſen, und demzufolge ſtellen ſich uns die Formen der akuſtiſchen Erſcheinungen hauptſächlich als zeitliche Formen dar. Die Eintheilung der Formen nach den Sinnen iſt alſo in gewiſſem Betracht zugleich eine Eintheilung derſelben nach den beiden anſchaulichen Formen der Ausdehnung; nur darf dabei nicht vergeſſen werden, daß gründlich genommen, *jede* Form zugleich eine räumliche und zeitliche Exiſtenz hat, weil jede Form die Form eines einzelnen Bewegungsactes iſt, der ſich durch die Form einerſeits von gleichzeitig *neben* ihm vor ſich gehenden Bewegungsacten, andererſeits von *vor* und *nach* ihm ſtattfindenden Acten abgränzt. Wenn daher die Formen in räumliche und zeitliche geſchieden werden, ſo liegt dem nur die Thatſache der Erfahrung zum Grunde, daß ſich in manchen Bewegungsacten der Bewegungsproceß als ſolcher ſo wenig bemerklich macht, daß wir an ihm nur noch diejenige Art und Weiſe, wie er ſich von den *neben* ihm exiſtirenden Erſcheinungen abgränzt, in's Auge faſſen, während er in anderen dergeſtalt prävalirt und dadurch die Aufmerkſamkeit von dem ſubſtantiellen Beſtande der Bewegung ab- und auf ſich ſelbſt lenkt, daß wir nur noch die Art und Weiſe, wie er aus früheren Acten in ſpätere Acte übergeht, als ſeine Form anſehen. Selbſtverſtändlich kann es nun aber auch ſolche Bewegungsacte geben, in denen ſich der ſucceſſive Fortſchritt und der ſimultane Beſtand der Bewegung gleichzeitig bemerklich macht, wie es der Fall iſt, wenn Körper, die ſich ohne Mühe als Körper erkennen laſſen, mit verfolgbarer Geſchwindigkeit ihren Ort verändern. Bewegungsacte dieſer Art erſcheinen uns dann eben-

Digitized by Google

sowohl als Substanzen wie als Processe, und ihre Formen stellen sich uns daher gleichzeitig als räumliche und zeitliche Formen dar.

In Rücksicht hierauf lassen sich die Formen auch dergestalt in drei Hauptgruppen sondern, daß die erste die scheinbar bewegungslosen und mithin scheinbar nur räumlich sich darstellenden Körperformen, die zweite dagegen die scheinbar körperlosen und daher scheinbar nur zeitlich sich darstellenden Bewegungsformen, und endlich die dritte die zugleich als räumlich und zeitlich sich darstellenden Körperbewegungsformen umfaßt. Die Gruppen dieser Eintheilung fallen mit denen der vorher besprochenen nicht mehr vollständig zusammen. Sofern nämlich jeder Sinn dazu dient, die Erscheinungen der Außenwelt in die Innenwelt einzuführen oder die Objecte zu subjectiviren und hierbei ebensowohl eine simultane Erfassung von nebeneinander existirenden Außendingen wie eine successive Einreihung derselben in das subjective Selbstbewußtseyn stattfindet, so besitzt auch jeder Sinn in höherem oder niederem Grade die Fähigkeit, ebensowohl räumliche, wie zeitliche und raum-zeitliche Formen aufzufassen; man kann daher nicht die eine oder die andere Art dieser Formen mit Entschiedenheit dem einen oder dem andern der Sinne zuweisen. Gleichwohl steht die obige Classification mit dieser insoweit im Einklange, als die scheinbar rein zeitlich sich darstellenden Bewegungsformen in ihrer Eigenthümlichkeit am vollkommensten vom Gehör erfaßt werden. Rein zeitlich sich darstellende Formen sind daher in der Regel akustische Formen; und akustische Formen werden hauptsächlich als rein-zeitliche Formen aufgefaßt. Mit demselben Rechte kann man sagen, daß die rein räumlich sich darstellenden Körperformen am vollkommensten mit dem Gesichtssinn aufgefaßt werden, zwar nicht unmittelbar, denn eigentlich verkehrt das Auge nur mit den in und an den Körpern stattfindenden Aetherbewegungen, jedoch um so vollkommener mittelbar, weil der Aether, ohne selbst als solcher in die Erscheinung zu fallen, alle Körper durchdringt und verklärt und durch die an sich unwahrnehmbaren Vibrationen, in

Digitized by Google

die er im Contact mit ihnen versetzt wird, ihre Formen schärfer und bestimmter abzeichnet, als die Materie selbst sie dem Tast-, Geschmacks- und Geruchssinn darzustellen vermag. Insofern stehen also die optischen Formen den akustischen, wie die räumlich sich darstellenden den zeitlich sich manifestirenden gegenüber. Aber hiermit ist die Bedeutung der optischen Formen nicht erschöpft: denn das Auge gewährt uns nicht bloß von den Körpern als solchen, sondern auch von den Körperbewegungen die vollkommenste Anschauung; in den Bereich des Gesichtssinnes fallen daher nicht bloß die specifisch-räumlichen, sondern auch die raumzeitlichen Formen, und die optischen Formen haben somit neben der obigen Bedeutung, kraft welcher sie gewissermaßen die Repräsentanten der palpablen, auch wohl der schmeck- und riechbaren Formen sind, noch die höhere Bedeutung, daß sie uns mit Eins und mit gleicher Vollkommenheit den Bestand und die Entwickelung, die Substanz und den Proceß, die Simultanität und die Successivität der Erscheinungen, also den räumlichen und zeitlichen Charakter ihrer Formen zum Bewußtseyn bringen.

Die hier erörterte Eintheilung sämmtlicher sinnlich-wahrnehmbaren Formen in räumliche, zeitliche und raumzeitliche ist unstreitig diejenige, welche der Morphologie die Lösung ihrer höchsten Aufgabe, nämlich die Zurückführung der räumlichen, zeitlichen und raumzeitlichen Formen auf arithmetische Formeln und die Ableitung dieser aus den rein idealen Formen des Selbstbewußtseyns, am meisten erleichtert, da durch sie von vornherein das Verhältniß einer jeden endlichen Form zu den dispositiven Formen der unendlichen Selbstbewegung angedeutet und hiermit der Weg zu ihrer tieferen Erklärung angebahnt ist. Ganz besonders fördernd ist sie im Gebiet der Aesthetik, und hier hat sie daher auch seit lange der Eintheilung der Künste in plastische, tonische und mimische Künste zum Grunde gelegen: denn die plastischen Künste (Architektur, Skulptur, Malerei) sind eben solche, welche ihre Ideale durch rein-räumliche, bewegungslose Körperformen für das Auge darstellen; die tonischen (Instrumentalmusik, Gesang und Poesie) solche, welche sie durch rein-zeitliche

Digitized by Google

körperlose Bewegungsformen für das Ohr versinnlichen; und endlich die mimischen Künste (Orchestik, Pantomimik, Schauspielkunst) solche, welche dazu räumlich-zeitliche Körperbewegungsformen anwenden und durch sie gleichzeitig auf Auge und Ohr wirken. — Im Gebiet der Naturerscheinungen lassen sich die Formen der Körper und Körperbewegungen nicht wohl von einander trennen. Man behandelt sie daher gewöhnlich in Verbindung mit einander, ja man zieht wohl auch die akustischen Formen — so weit man ihnen überhaupt eine Berücksichtigung zollt — beiläufig mit in Betracht, indem man z. B. bei einem Metall nach Bestimmung seiner Krystallisation, Farbe ꝛc. auch von seinem Klange, und bei einem Thier nach Beschreibung seiner sichtbaren Gestalt und seiner Art und Weise, sich zu bewegen, auch von seiner Stimme spricht. Dieses Verfahren hat jedoch nur darin seinen Grund, daß man die verschiedenen Formen der Körperbewegungen und der akustischen Erscheinungen in der Natur noch nicht in gleichem Grade zu Objecten der Forschung gemacht hat, wie die Formen der Körper als solcher. Sobald man daran gehen wird, sie einer eingehenden wissenschaftlichen Erörterung zu würdigen, wird man sie nothwendig von jenen abtrennen und unterscheiden müssen, wie es mit einigen, z. B. den Formen der menschlichen Sprache, den vollkommensten aller akustischen Formen, von jeher geschehen ist.

Da sämmtliche Formen darin übereinstimmen, daß sie die endlichen Erscheinungen theils von einander, theils innerhalb ihrer selbst abgränzen und ihnen eben hierdurch den Charakter selbstständiger, in sich abgeschlossener Dinge oder Substanzen geben, aber nicht alle Formen in dieser Beziehung eine gleiche Leistungsfähigkeit an den Tag legen, so läßt sich auch der Grad der Selbstständigkeit und Selbstbeweglichkeit, welchen die Erscheinungen durch ihre Form erhalten und in ihrer Form zum Ausdruck bringen, als Eintheilungsprincip für eine Classification der Formen benutzen, und dieses muß insofern als das Befriedigendste erkannt werden, insofern es nicht bloß auf die Formunterschiede als solche, sondern auch auf die ihnen immanenten Unterschiede

Digitized by Google

der Subſtantialität und Quantität, alſo auf die in der Form ſich ausdrückende Totalität der Dinge Bezug nimmt und demzufolge ebenſoſehr der natürlichen, wie der wiſſenſchaftlichen Anſchauungsweiſe entſpricht.

Als der höchſte Grad der Selbſtſtändigkeit und Selbſtbeweglichkeit, den ein Einzelding haben kann, erſcheint uns die von der abſoluten Selbſtbewegung ihm mitgetheilte Befähigung, ſich ſelbſt als Selbſt zu erfaſſen, ſich als ſolches von allen übrigen Dingen zu unterſcheiden und ſich ſeinem Selbſt gemäß zu beſtimmen. Wir nennen ein Weſen, welches dieſe Fähigkeit im höchſten Grade beſitzt, eine Perſon, ein ſolches, in welchem ſie wenigſtens bis zu einem für uns deutlich erkennbarem Grade ausgebildet iſt, ein Individuum, auch wohl in Rückſicht darauf, daß es ſich einerſeits von der geſammten großen Außenwelt auf eine mehr oder minder geringe Extenſität beſchränkt, andererſeits aber doch den geſammten Kosmos in ſeiner Intenſität mehr oder minder vollkommen reflectirt, ein mikrokosmiſches Gebilde. Zeigt uns dagegen eine Erſcheinung entweder gar keine oder eine ſo geringe Selbſtſtändigkeit, daß wir an ihr keine Spur des Selbſtbewußtſeyns und der Selbſtbeſtimmung mehr zu entdecken und ſie daher zwar als eine äußerlich abgegränzte, aber nicht als eine ſich innerlich als Selbſt erfaſſende oder in ſich ſelbſt reflectirende Erſcheinung, ſondern nur noch als ein Beſtandtheil oder Element irgend eines größeren Ganzen, namentlich der Welt überhaupt, aufzufaſſen vermögen, ſo betrachten wir ſie als eine jeder Perſönlichkeit ermangelnde Sache und bezeichnen ſie als ein elementares oder makrokosmiſches Gebilde.

Demgemäß zerfallen für uns ſämmtliche Erſcheinungen zunächſt in elementare und individualiſirte, in makrokosmiſche und mikrokosmiſche Gebilde. Weil aber beide in der Wirklichkeit nicht ſo ſcharf von einander geſchieden ſind, wie innerhalb unſerer Begriffswelt, vielmehr beide ſtets und überall auf das Engſte zuſammenhangen, ſich aus einander entwickeln und in einander übergehen, und in dieſer gegenſeitigen Wechſelbeziehung dasjenige bilden, was wir zuſammengenommen den

Digitized by Google

Inbegriff des actuellen Geſchehens oder die Weltgeſchichte genannt haben, ſo müſſen wir außer den makrokosmiſchen und mikrokosmiſchen Bildungen auch noch actuelle, draſtiſche, weltgeſchichtliche Formationen unterſcheiden.

Vergleichen wir dieſe drei Erſcheinungsformen rückſichtlich der Art und Weiſe, wie ſie aus einander hervorgehen, mit einander, ſo finden wir, daß die makrokosmiſchen Erſcheinungen die allgemeine Baſis und Sphäre bilden, aus welcher ſich die mikrokosmiſchen entwickeln, während die mikrokosmiſchen Erſcheinungen wieder die Ausgangspunkte für die weltgeſchichtlichen Erſcheinungen ſind, dieſe aber die Bedeutung von Vermittlungsformen haben, in welchen und durch welche die Mikrokosmen ſich dem Makrokosmos entwinden, ſodann mehr oder minder frei in ihm und mit ihm verkehren und zuletzt wieder in denſelben zurückſinken. Die makrokosmiſchen Gebilde gränzen ſich zwar auch mehr oder minder bemerklich von einander ab und erhalten dadurch eine Form, welche bewirkt, daß ſie nicht völlig ununterſcheidbar im Allgemeinen verſchwimmen; aber die Art und Weiſe, wie ſie ſich von einander abgränzen, iſt doch immer nur eine ſolche, wie ſie verſchiedene Theile oder Glieder eines und deſſelben Ganzen zu einander haben; ſie ſtehen dabei deutlich erkennbar unter der Herrſchaft des Allgemeinen, ihre Erſcheinungs- und Bewegungsformen erweiſen ſich als unmittelbare Producte der allgemeinen Weltgeſetze, und ſie machen daher mehr den Eindruck von an ſich paſſiven, anders woher beſtimmten, als von ſelbſtthätigen, ſich ſelbſtbeſtimmenden Bildungen. Bei den mikrokosmiſchen Gebilden hingegen, beſonders bei den vollkommenſten derſelben, verhält es ſich gerade umgekehrt. Sie vermögen ſich zwar durch die Art und Weiſe, wie ſie ſich vom Andern und Allgemeinen abgränzen, keineswegs ganz und gar dem allgemeinen Zuſammenhange zu entreißen und unterliegen daher ebenfalls den allgemeinen Weltgeſetzen; aber gleichwohl iſt ihre Abhängigkeit von denſelben eine minder unmittelbare, nicht ſchlechthin unerſchütterliche; denn ſie beſitzen in ſich ſelbſt eine bewegende Kraft, durch welche ſie dieſelben für eine ihrem

Digitized by Google

Wesen entsprechende Formation zu leiten und zu benutzen vermögen; ihre Formen documentiren sich daher nicht als bloße Producte jener Gesetze, sondern als mehr oder minder freie, unter eigenthümlicher Benutzung der allgemeinen Stoffe und Kräfte zu Stande gekommene Selbstbildungen. Beide Gebilde stehen also zu einander in einem polartigen Gegensatz, der kein anderer ist als der zwischen Gesetz und Freiheit überhaupt und zu allerletzt in dem Gegensatze zwischen den beiden ersten Grundformen des Seyns, dem Seyn als Seyn und dem Seyn als Seyendem, wurzelt. Selbstverständlich verhalten sich daher auch die jenen Gegensatz vermittelnden, fort und fort in sich aufhebenden Formen zu ihnen ebenso, wie die Form des Lebens den Formen des Gesetzes und der Freiheit gegenüber, oder wie die Form des actuellen, geschichtlichen Seyns gegenüber den Formen des qualitativen und des substantiellen Seyns, und eben deshalb verdienen sie den Namen von wirklich lebendigen, actuellen, weltgeschichtlichen Formen.

Da die beiden ersten der von uns unterschiedenen drei Urformen — das einfach-positive Seyn und das disponirende Seyende — niemals getrennt für sich, sondern immer nur in lebendiger Wechselbeziehung, also immer nur als unterscheidbare Momente der dritten Urform existiren, so folgt daraus, daß wir auch makrokosmische und mikrokosmische Gebilde niemals abgeschlossen für sich, sondern stets in lebendiger Wechselwirkung, also stets in Zuständen vorfinden, die als solche in die Kategorie der weltgeschichtlichen Formen fallen. Thatsächlich giebt es daher nur Formen der dritten Art; die beiden ersten existiren nur in diesen als ihre Factoren oder Componenten, d. h. es bestehen die makrokosmischen und die mikrokosmischen Gebilde niemals bloß in derjenigen Form, welche wir als die sie charakterisirende Form zu betrachten pflegen, sondern sie befinden sich stets zugleich in irgend einer Bewegung, welche jene Form irgend wie modificirt und alterirt und als solche selbst eine Form bildet, zu welcher sich die makrokosmischen und mikrokosmischen Gebilde nur wie das substantielle Substrat, wie Agens und Actum verhalten.

Digitized by Google

Wenn wir daher diese Formen von den Formen der dritten Kategorie trotzdem unterscheiden, so geschieht es nur, weil wir überhaupt gewohnt sind, die Factoren der Bewegung eher als etwas wirklich Bestehendes aufzufassen, als die Bewegung selbst, obschon diese eigentlich das ist, worin, woraus und wodurch sie bestehen, weil Bewegendes und Bewegtes das, was sie sind, nur vermöge und kraft der Bewegung sind und ohne Bewegung schlechthin Nichts seyn würden. Demzufolge fallen uns auch die Formen der makrokosmischen und mikrokosmischen Gebilde, sofern sie die scheinbar constanten Factoren der Bewegung sind, leichter und stärker in das Auge als die Formen der Bewegung selbst; dies nöthigt uns, sie in unserer Begriffswelt förmlich als bestehende Formen von den veränderlichen Bewegungsformen zu unterscheiden, und hierdurch wird auch die Wissenschaft genöthigt, die Formen der makrokosmischen und mikrokosmischen Gebilde wie selbstständig existirende Formen gesondert von den weltgeschichtlichen Formen zu behandeln.

Da die Unterschiede zwischen den makrokosmischen und mikrokosmischen Erscheinungen wiederum nur auf Gradunterschieden beruhen und wir die Grade der Selbstständigkeit nur nach ihrer näheren oder ferneren Verwandtschaft mit unserer eigenen Selbstständigkeit zu messen vermögen, so lassen sich darüber, welche Erscheinungen zu den makrokosmischen und welche zu den mikrokosmischen zu rechnen sind, keine rein objectiven Normen feststellen. So kann namentlich darüber eine Meinungsverschiedenheit stattfinden, zu welcher Classe man die Weltkörper und die anorganischen Gebilde der Krystalle zu rechnen hat, ob man sie wegen der bestimmten Gränzen, durch welche sie sich von anderen Erscheinungen absondern, und wegen der Regelmäßigkeit ihrer Gestaltung und Bewegung zu den Individuen, oder wegen der Unmöglichkeit, an ihnen Spuren eines dem unsrigen ähnlichen Selbstbewußtseyns und einer freien Selbstbestimmung zu entdecken, zu den elementaren Erscheinungen zählen soll. Eine endgültige Entscheidung dieser Frage wäre nur möglich, wenn wir nachweisen könnten, ob diese Erscheinungen die Art ihrer Gestaltung

Digitized by Google

und Bewegung lediglich äußeren Einflüſſen, z. B. den von außen auf ſie einwirkenden Naturkräften, oder auch einem innern, ihnen eigenthümlich inwohnenden Geſtaltungs- und Bewegungstriebe verdanken. Dieſen Nachweis vermögen wir aber nicht mit überzeugender Gewißheit zu führen, und daher läßt ſich die Anſicht derer, welche die Weltkörper als beſeelte Weſen anſehen und den Grund, warum ein Stoff gerade dieſe und keine andere Kryſtallform annimmt, in der Mitwirkung eines dem Stoff immanenten eigenthümlichen Formtriebes ſuchen, nicht mit exacten Gründen widerlegen. Gleichwohl ſpricht das Ergebniß einer unbefangenen Erwägung entſchieden weniger für ſie, als für die gewöhnliche Anſicht, welche in allen anorganiſchen Gebilden nur elementare oder makrokosmiſche Erſcheinungen erblickt.

Das dem Seyn inwohnende Beſtreben, ſich zu individualiſiren, d. h. nicht bloß in Form der Univerſalität, ſondern auch in Form einer unendlichen Reihe von ſich in ſich ſelbſt concentrirenden und ſich als Selbſt von allen andern unterſcheidenden Einzelerſcheinungen zu exiſtiren, folgt unmittelbar daraus, daß das Seyn Selbſtbewegung iſt, daß es alſo in jeder ſeiner Bethätigungen ſtets und nothwendig nicht bloß Actum, ſondern in gewiſſem Grade auch Agens iſt, mithin in dieſem einzelnen Actum ſich ſelbſt wiederfindet und es mit ſeinem Selbſt identificirt und vereinigt, hiermit aber zugleich ſich ſchärfer von allen übrigen Acten der Univerſalbewegung unterſcheidet und ſich ihnen als ein mehr oder minder in ſich abgeſchloſſenes Ganzes gegenüberſtellt. In einem, wenn auch noch ſo geringen Grade, muß alſo dieſes Streben, ſich zu concentriren, allerdings in jedem Partikelchen des Seyns, in jedem Moment der Selbſtbewegung vorhanden ſeyn, und wir haben uns daher das Seyn inſofern als den Inbegriff einer unendlichen Maſſe von mehr oder minder ſelbſtſtändigen, für ſich beſtehenden Monaden oder, materialiſtiſch gefaßt, Atomen zu denken. Sofern ſich aber dieſe Monaden trotz ihrer Singularität doch dem Strom der Univerſalbewegung nicht entziehen können und in dieſer Univerſalbewegung ein Wechſel von vorherrſchend activen und vorherrſchend paſſiven Momenten ſtatt-

Digitized by Google

findet und sich hiernach der substantielle Inbegriff des Seyns in Regionen von überwiegend immateriellem und überwiegend materiellem Charakter sondert, so kann auch die Individualisationsfähigkeit nicht in allen Monaden dieselbe seyn, sondern nur in denjenigen sich in höherem Grade geltend machen, in welchen das active und passive Moment einander mehr oder minder äquivalent sind; in denjenigen dagegen, in welchen entweder die Activität oder die Passivität allzusehr herrscht, entweder der Universalbewegung oder der Sonderbewegung einer stärkeren Monade anheimfallen.

Daher bewegen sich die vollkommensten Individualgebilde, so weit unsere Erfahrung reicht, entschieden in derjenigen Zwischenregion, welche zwischen der vorherrschend materiellen Schicht der festen Erdmasse und der vorherrschend immateriellen Schicht des Aethers in der Mitte liegt, d. i. im Bereich der atmosphärischen Luft, weil nur in dieser Sphäre die Plus- und Minussubstanzen sich dergestalt paralysiren, daß es der Monade möglich ist, sich dem allgemeinen Strome gegenüber nicht nur zu behaupten, sondern sich aus ihm und aus den benachbarten Regionen der flüssigen und ätherischen Substanzen die ihr zumeist zusagenden Elemente anzueignen. In der vorherrschend materiellen Region der festen Erdmasse und in der vorherrschend immateriellen Sphäre des Aethers hingegen finden wir nur solche Individualgebilde, welche entweder wie die Krystalle so entschieden passiv sind, daß sie jeder nachweisbar aus ihnen selbst hervorgehenden Bewegung ermangeln und daher sich noch nicht als wirkliche Individuen fassen lassen, oder wie die Weltkörper nur eine solche Selbstbewegung besitzen, welche sich als das Product allgemeiner Bewegungen, als Wirkung der Gravitation und der Tangentialbewegung erkennen läßt, mithin, streng genommen, keine wirkliche Selbstbewegung ist.

Hiernach sind die kosmischen wie die mineralischen Gebilde, trotzdem daß sie der Individualität nicht ganz ermangeln, zu den makrokosmischen, und nur die Pflanzen, Thiere und Menschen zu den mikrokosmischen Erscheinungen zu rechnen. Es fallen

mithin die beiden ersten Kategorien der Formen mit den beiden großen Gebieten zusammen, in welche die Wissenschaft von jeher die Gesammtheit der Naturerscheinungen zu sondern genöthigt gewesen ist: die Kategorie der makrokosmischen Formen mit dem Gebiet der anorganischen Natur, die der mikrokosmischen Formen mit dem Gebiet der Organismen. Die Kategorie der weltgeschichtlichen Formen vereinigt beide Gebiete in sich, umfaßt also einerseits die Bewegungsformen des universellen, andererseits die des individuellen Lebens und findet ihre vollkommenste Ausprägung in den Entwickelungsformen des Menschengeschlechts, weil erst in diesen der Gegensatz von Universum und Individuum in seiner ganzen Schärfe zur selbstbewußten Existenz gelangt und zugleich seine vollkommenste Vermittlung findet.

Ein specifisch morphologischer Grund, die Formenwelt gerade in dieser Weise abzugränzen, liegt noch darin, daß in jedem dieser drei Gebiete ein eigenthümliches, die allgemeinen Grundbedingungen aller Formation in besonderer Weise combinirendes Gestaltungsprincip herrscht, nämlich im Gebiet der makrokosmischen Gebilde das der strengen Regelmäßigkeit oder Gleichförmigkeit, im Gebiet der mikrokosmischen Gebilde das der Proportionalität, und endlich im Gebiet der weltgeschichtlichen Formen das des Ausdrucks. Ganz im Allgemeinen haben wir die Unterschiede dieser drei Gestaltungsprincipien schon im ersten Artikel angedeutet. Es erhellt daraus, daß sie drei verschiedene Stufen der in der Form sich kundgebenden Gesetzmäßigkeit sind: die strenge Regelmäßigkeit die in sich befangenste und niedrigste, die Proportionalität die mittlere, der Ausdruck die freieste und höchste. Zugleich ist daraus ersichtlich, daß die strenge Regelmäßigkeit auf einem vollkommenen Gleichmaaß der um einen Mittelpunkt herumliegenden Theile, die Proportionalität dagegen auf einer Uebereinstimmung der zwischen ungleichen Theilen bestehenden Verhältnisse, und endlich der Ausdruck auf einer Harmonie der äußeren Bewegung einer Form mit der Bewegung ihres Innersten beruht. Vergleichen wir diese drei Stufen der Gesetzmäßigkeit nur nach diesen allgemeinen

Digitized by Google

Bestimmungen mit dem, was das Charakteristische der makrokosmischen, mikrokosmischen und weltgeschichtlichen Gebilde ausmacht, so läßt sich schon hierin die von uns angedeutete Beziehung zwischen jenen Principien und diesen Gebilden nicht verkennen. Zunächst leuchtet ein, daß in den makrokosmischen Gebilden als denjenigen, die ihre Formation nicht sowohl sich selbst als äußeren Einwirkungen und insbesondere den universellen Gesetzen verdanken, vor allem das Gesetz der räumlichen Ausbreitung, die Basis aller allgemeinen Naturgesetze, als das gestaltende Princip walten muß, dies aber ist kein anderes als das einer streng regelmäßigen Eintheilung des Raumes um jeden möglichen Punkt herum und das der absoluten Abhängigkeit der peripherischen Maaße von den Maaßen der jene Eintheilung bewirkenden Radien oder Halbmesser, also eben dasjenige Gestaltungsprincip, welches wir das der strengen Regelmäßigkeit oder Gleichförmigkeit genannt haben. Nicht minder einleuchtend ist es, daß in den mikrokosmischen Gebilden als denjenigen, welche ihre Formation mehr einem ihr eigentliches Selbst ausmachenden Agens als äußeren Einflüssen und den allgemeinen Naturgesetzen verdanken, jenes Raumgesetz irgend eine der Eigenthümlichkeit dieses Agens entsprechende Modification erfahren muß; dies ist aber nur möglich, wenn einerseits das Princip der absoluten Gleichtheilung und Gleichmessung verlassen, andererseits aber das Maaß der Theile durch irgend ein anderes die Theile unter einander und mit dem Ganzen verknüpfendes Größenverhältniß, wie es gerade dem innersten Kerne des individuellen Gebildes eigenthümlich ist, bestimmt und geregelt wird: denn würde nur das Gleichheitsverhältniß aufgehoben und nicht auch irgend ein anderes Verhältniß als das die Formation beherrschende an die Stelle gesetzt, so würde das Gebilde eben nicht dem Begriff eines mikrokosmischen, sich einheitlich aus sich selbst entwickelnden Gebildes entsprechen, nicht einen individuellen, ihm selbst und seiner Art charakteristischen Typus annehmen können. Sein Gestaltungsprincip muß also ein solches seyn, welches zwar die Gleichheit der Theile ganz oder

Digitized by Google

theilweise aufhebt, aber dafür eine Einheit der Verhältnisse an die Stelle setzt, und dieser Forderung entspricht eben das Princip der Proportionalität. Endlich liegt auf der Hand, daß in den weltgeschichtlichen Formen als denjenigen, welche weder bloß den makrokosmischen, noch bloß den mikrokosmischen Erscheinungen, sondern beiden zugleich, d. h. den zwischen ihnen bestehenden Wechselwirkungen, ihren Entwicklungen, Bewegungen, Actionen angehören, weder das Princip der strengen Regelmäßigkeit, noch das der Proportionalität das allein herrschende seyn kann, daß vielmehr beide in einer beständigen Fluctuation, in einer unaufhörlichen Metamorphose begriffen sind, aber innerhalb dieses Wechsels gleichwohl Ursprung und Ziel ihrer Bewegung erkennen lassen, d. h. zeigen müssen, einerseits daß die von den Mikrokosmen ausgehenden Bewegungen auch in der Aufhebung ihrer typischen Formen mit ihrer innersten individuellen Selbstbewegung im Einklange, nur der lebendige Ausdruck dieser Selbstbewegung sind, andererseits daß auch die Umgestaltungen, welche die makrokosmischen Gebilde unter dem Einflusse der Individuen erleiden, keine den allgemeinen Gesetzen widersprechende, sondern nicht minder, wie die makrokosmischen Formen selbst, Offenbarungen der universellen Selbstbewegung, ja Enthüllungen ihrer innersten, intensivsten Qualität sind. Dieser Bedingung vermögen sie aber nur dadurch zu genügen, daß das in ihnen waltende Gestaltungsprincip ein solches ist, welches zwar die Einheit der Maaße und der Verhältnisse aufhebt, aber dafür die continuirliche Einheit der Innen- und Außenbewegung an die Stelle setzt. Dies aber ist diejenige Form der Gesetzmäßigkeit, die wir im Allgemeinen Ausdruck, unter Umständen auch Charakter, Lebendigkeit, Zweckmäßigkeit, Idealität nennen.

Insoweit erhellt die Analogie der von uns unterschiedenen drei Formarten mit den drei Gestaltungsprincipien schon aus den bisher gegebenen allgemeinen Bestimmungen. Noch evidenter wird sich dieselbe herausstellen, wenn wir jede der drei Formarten und insbesondere die mikrokosmischen Bildungen als

Digitized by Google

diejenigen, welche dem Begriff der Form am vollkommensten entsprechen, einer besonderen Betrachtung unterwerfen. Dies behalten wir uns für einen folgenden Artikel vor.

Recensionen.

Sulle più riposte Armonie della Filosofia naturale colla Filosofia Supranaturale. Considerazioni di P. Paganini, Prof. della R. Università di Pisa. Pisa, 1861.

Dello Spazio. Saggio Cosmologico di P. Paganini. Pisa, 1862.

Wenn in Deutschland, in dem Volke der „Dichter und Denker", die Theilnahme des Publikums an der höheren Philosophie augenblicklich auf ein Niveau herabgesunken ist, wie ein so niedriges wohl kaum jemals unter einem Volke von übrigens gleicher Bildungshöhe bestanden hat; wenn die Spuren der daher rührenden nur allzu natürlichen Entmuthigung sich auf das Vielfältigste auch in unserer philosophischen Literatur bemerklich machen, mehr noch als durch die Seltenheit der Werke ächt philosophischen Gehalts, deren Anzahl zu keiner Zeit und unter keinem Volke eine große war, durch die immer weiter um sich greifende Flucht auch der vorzüglicher angelegten Köpfe in einen resignirten Empirismus und Skepticismus, und wenn sonderbarer Weise die für den Gedanken Deutscher Nationalität Begeisterten unter uns solche ihre Begeisterung nicht besser bethätigen zu können meinen, als durch Feindseligkeit gegen die bisherigen speculativen Neigungen des Deutschen Volkes, durch immer wiederholte Abmahnung von der Hingabe an den Trieb philosophischer Speculation: so bietet dagegen das benachbarte Italien das erfreulichere Schauspiel eines mit dem Aufschwunge, welchen neuerdings dort das nationale Selbstgefühl gewonnen hat, Hand in Hand gehenden Aufschwunges der philosophischen Speculation. Zwar, das Talent und der Trieb zur Speculation, zu einer tiefsinnigen idealistischen Richtung dieser Speculation, war unter den Italienern nie erloschen; es hat sich, wie wir zum Theil

Digitized by Google

erst jetzt aus der Bezugnahme der neuern Schriftsteller auf ihre Vorgänger gewahr werden, dies Beides in vielfältigen Spuren fortwährend auch zu den Zeiten bethätigt, wo unter andern Völkern, wie zum Theil noch jetzt der Fall, der italienischen Literatur, nur etwa die enger umgränzten Fachwissenschaften ausgenommen, eine geringe Aufmerksamkeit zugewandt ward, und schon die Meinung von der Erstorbenheit aller höheren geistigen Interessen in ihr überhand zu nehmen begann. Doch sind wir berechtigt, von dem Auftreten jener wahrhaft bedeutenden und originellen Geister der jüngst vorübergegangenen Zeit, eines Galuppi, Gioberti, Rosmini, eine neue Periode der italienischen Philosophie zu datiren und einen innern Zusammenhang vorauszusetzen zwischen diesem Neubeginn eines edleren geistigen Strebens und dem erwachten Bewußtseyn der Nation von ihrem Berufe zu selbstständigem geschichtlichem Daseyn und Wirken. Unsere Zeitschrift hat bereits zu wiederholten Malen auf die aller Beachtung werthen Regungen dieses neuen Lebens hingewiesen; es möge ihr vergönnt seyn, jetzt auch von den Leistungen eines jüngern Nachfolgers jener edlen Geister eine kurze Notiz zu geben, der sich in jedem Betracht seiner Vorgänger würdig zeigt.

Wer mit uns der Ueberzeugung lebt, daß an dem Einhalten einer gesund und geisteskräftig idealistischen Richtung im philosophischen Denken und Forschen ein großes und tiefgreifendes Interesse liegt für das gesammte geistige Leben eines Zeitalters: der wird auch mit uns sich freuen, diese Richtung mit so viel Energie, mit so gediegenem, großartigem Ernste vertreten zu sehen von den vorhin genannten Männern und von einer noch immer wachsenden Zahl ihrer Jünger und Nachfolger. Sie hat sich von jeher als die dem Geiste ihres Volkes gemäßeste erwiesen, diese Richtung eines edlen und schwungvollen, objectivem Gehalt zugewandten und nicht in leeren Subjectivismus ausartenden Idealismus. Das wissen die modernen Vertreter dieser Denkweise denn auch sehr wohl. Ihr Streben geht allenthalben, hier und da allerdings nicht ohne Einseitigkeit und allzu schroff hervortretende Absichtlichkeit, auf Festhalten oder Wieder-

Digitized by Google

anknüpfen der Zusammenhänge mit den großen Namen der älteren Philosophie ihres Volkes, auf Begründung und Fortführung einer specifisch italienischen Schule der Philosophie; unter umfassender und gründlich eingehender Kenntnißnahme zwar immer von den Bestrebungen des Auslandes, aber nicht selten doch auch unter sehr geflissentlichem Hervorsuchen und Hervorkehren der Punkte, wo ein Gegensatz sich herausstellt, der irgendwie zum Schiboleth für eine specifisch nationale Richtung des Philosophirens sich zu eignen scheint. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich mit diesem nationalen Tendenzcharakter der neuern italienischen Philosophen noch einen andern Charakterzug in Verbindung bringe, der mehr noch als jener hinsichtlich der schließlichen Erfolge dieser sonst so edlen und erfreulichen Bestrebungen, der Möglichkeit eines wahrhaft ersprießlichen Zusammengehens mit den Ergebnissen fremder speculativer Arbeiten, und unter diesen insbesondere der deutschen, einige Besorgniß einflößen könnte. Wenn nicht bei allen (— unsere Zeitschrift hat neuerlich von den, wie es scheint, recht schöne Hoffnung erweckenden Arbeiten auch eines italienischen Protestanten Kunde gegeben), so doch bei den meisten jener Denker tritt eine oft mit starker Ostentation zur Schau getragene Anhänglichkeit an Pabstthum und Katholicismus hervor, die um so mehr auffällt, um so mehr den Verdacht einer nationalen Absichtlichkeit zu wecken nicht umhin kann, je schärfer sie nach der einen Seite zu dem sonstigen Freisinn, zu der edlen humanen Denkweise dieser Männer, nach der andern zu dem sonst so vielfach sich bemerklich machenden Kaltsinn ihrer gebildeten Zeit- und Volksgenossen gegen das, was wir unter uns Ultramontanismus nennen, einen Contrast bildet. Es ist bei ihnen nicht, wie bei den heutigen französischen Philosophen, deren sonst in vielem Betracht so gediegenem und gründlichem Streben dies freilich auch nicht zum Gewinn gereicht, eine genau eingehaltene Absonderung, eine scharf gezogene Demarcationslinie zwischen Wissenschaft und Kirchenglauben, zwischen philosophischer und theologischer Forschung: es ist vielmehr ein ausdrückliches, aggressives Streben, auch der Philosophie einen kirchlichen Cha-

Digitized by Google

rakter zu geben, und der Kirche, auch schon der mittelalterlichen, den Besitz der wahren Philosophie zu vindiciren. Nicht undeutlich geben uns diese Männer zu verstehen, wie sie auf das Verhältniß zur Kirche, auf den Besitz des apostolischen Stuhles einen auch für alle Zukunft giltigen Anspruch ihres Volkes auf den Primat in aller höheren Geistesbildung zu gründen gesonnen sind; sie suchen in diesem Sinne ihrer Philosophie nicht minder, wie ihrer Kirche, den Charakter einer katholischen aufzuprägen. Sie hüten sich sorgfältig, an den Philosophemen der alten Kirchenlehrer, deren Autorität sie bei jeder dargebotenen Gelegenheit herbeiziehen, eine Kritik ähnlicher Art zu üben, wie an den Philosophen, besonders den nicht italienischen der neueren Jahrhunderte, und sie spüren mit emsigem Umblick den Punkten nach, welche als geeignet erscheinen, bei ihnen eine principielle Opposition gegen die nicht katholische Philosophie dieser Jahrhunderte einzusetzen. Dies Alles jedoch, man kann ihnen solches Zeugniß nicht versagen, in einer überaus geschickten, den sonstigen Freisinn, die geistige Tiefe ihrer Forschung nicht auffallend beeinträchtigenden Weise, in einer Weise, welche keinen Zweifel darüber läßt, daß das nationale und religiöse Pathos in ihnen zu aufrichtiger Ueberzeugung geworden ist.

Unter den vorhin genannten Denkern ist der neben den sonstigen, ebenso soliden als glänzenden Eigenschaften, die er mit den übrigen theilt, durch kräftige Eigenthümlichkeit der von ihm eingeschlagenen Denkrichtung hervorragendste unstreitig Rosmini. Dieser scheint denn auch mehr und mehr als das eigentliche Haupt der gegenwärtigen italienischen Schule anerkannt zu werden, und auch der Verfasser der oben genannten Schriften bekennt sich als sein Anhänger. Ich habe in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift von dem Werke jenes Mannes, welches ich nach dem, was mir von seinen übrigen Arbeiten bekannt geworden ist, auch jetzt noch als sein Hauptwerk betrachten darf*), eine Anzeige gegeben. Seine Thätigkeit nach allen Richtungen

*) Dem Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee, Ztschr. Bd. 28, Heft 2.

Digitized by Google

des philoſophiſchen Forſchens iſt eine wahrhaft erſtaunenswerthe, und die Meiſterſchaft der Darſtellung, von der wir Deutſche nicht wenig lernen können, bleibt ſich überall gleich; aber dieſe Arbeiten ſämmtlich, und auch eine ſehr ausführliche, ſeitdem aus ſeinem Nachlaß veröffentlichte *), enthalten doch überall nur die weitere Ausführung der ſchon dort in hinreichender Vollſtändigkeit dargelegten Principien. Wie das ſchon mit ſo großer Weitläufigkeit ausgebaute Syſtem jenes gründlichen und ſcharfſinnigen Denkers Gegenſtand noch einer abermaligen Ueberarbeitung durch ſeine Nachfolger in ſeinem ganzen Umfang ſoll werden können, das iſt freilich nicht ganz leicht zu errathen, dafern es nämlich dieſen Nachfolgern nicht gelingen ſollte, wirklich neue Wege des Denkens aufzuſpüren, ſolche, die dann auch über den Standpunct des Meiſters würden hinausführen müſſen. Ich halte das Syſtem Rosmini's in der That für geeignet, der Ausgangspunkt einer neuen Entwickelung zu werden, in ähnlicher Weiſe etwa, wie die Kant'ſche Vernunftkritik, mit welcher ich in dem erwähnten Artikel das Hauptwerk des an ſpeculativer Energie dem großen deutſchen Denker nicht unebenbürtigen Italieners verglichen habe; nur freilich müßten dann ſeine Nachfolger die Kraft gewinnen können, die Feſſeln nationaler und religiöſer Vorurtheile vollends abzuſchütteln, in welchen der ſonſt ſo mächtige Geiſt ihres Vorgängers annoch gefangen lag. — Die zwei vorliegenden Schriften des Piſaner Profeſſors machen auf einen Fortſchritt über den Standpunct dieſes Vorgängers keinen Anſpruch, aber ſie zeigen von einem in die Tiefe gehenden und auf Selbſtſtändigkeit angelegten Geiſte, dem man Fähigkeit und Beruf zu einem ſolchen Fortſchritt zuzutrauen gar wohl ſich veranlaßt finden könnte. Sie tragen in keiner Beziehung das Gepräge blindlings nachſprechender Schülerſchaft, ſondern überall das einer ſinnigen Reflexion über die inneren Zuſammenhänge der Principien

*) Teosofia di Antonio Rosmini-Serbati. Torino, 1859. — Auch noch eine weitere Folge nachgelaſſener Werke iſt in dieſem Bande, dem zehnten einer Geſammtausgabe, in Ausſicht geſtellt. Es iſt mir nicht bekannt geworden, ob ſeitdem noch weitere Bände erſchienen ſind.

Digitized by Google

des Meisters und über die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen; ähnlich etwa jener, die wir in den Erstlingsschriften eines Spinoza über die Principien des Carteſius, oder in der eines Fichte über die Kant'schen, in der eines Hegel über die Fichte'schen und Schelling'schen antreffen. Die erste dieser Schriften hat sich die Aufgabe gestellt, das Rosmini'sche Erkenntnißprincip als die richtige Mitte aufzuzeigen zwischen zwei Gegensätzen, einem pantheisten, welchen sie mit dem Namen des „Pseudomysticismus", und einem deistischen, welchen sie mit dem Namen des „Pseudothomismus" bezeichnet. Thomas von Aquino nämlich gilt dem Verf. nicht selbst als Vertreter, wohl aber als mißverstandener Gewährsmann jener Denkweise, welche zwischen dem Göttlichen und dem erkennenden Geiste des Menschen in alle Wege nur ein Verhältniß der Aeußerlichkeit kennt, und diesem Geiste keinen Antheil zugesteht an dem Wesen, an der Substanz des höchsten, des in Wahrheit durch *seine* Erkenntniß alle andere Erkenntniß vermittelnden Gegenstandes seines Erkennens. Dem gegenüber gilt ihm, nicht als Mystik schlechthin, wohl aber als „Pseudomysticismus", jede solche Ansicht, welche die Gränzen des Menschlichen und des Göttlichen ineinanderlaufen läßt, indem sie die Erkenntniß des Göttlichen auf eine unmittelbare Erlebniß des Göttlichen im Menschengeiste zu begründen sucht. Vor beiden Verwirrungen schützt nach unserm Verf. nun eben das Erkenntnißprincip Rosmini's, indem dasselbe sich dem Menschengeiste als ein Gedanke der Gottheit einverleibt, der zwar nicht Gott selbst ist, aber an welchem in der Gottheit alle Möglichkeit der göttlichen Selbsterkenntniß, des göttlichen Selbstbewußtseyns, und darum auch im Menschen die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, und also auch des Erkennens der Gottheit hängt. Die Erkenntniß der Gottheit, welche dem menschlichen Geiste durch diesen Gedanken — den Gedanken des Seyns, *des* Seyns, dessen Begriff auf die Gottheit so gut wie auf alle Dinge Anwendung leidet — vermittelt ist, diese Erkenntniß ist zwar keine vollständige, aber sie ist doch eine innerhalb der Gränzen, die von ihr nicht überstiegen werden können, adäquate. Die An-

Digitized by Google

wendung dieses göttlichen Gedankens auf jeden in der Empfindung, in der Erfahrung gegeben Inhalt, wie sie in aller menschlichen Erkenntnißthätigkeit stattfindet, ist eine Art von Wiederholung der schöpferischen Thätigkeit, durch welche die Dinge selbst entstanden sind, die dem menschlichen Geiste durch Vermittelung dieses Gedankens zum Bewußtseyn kommen. Man mag ihn einen „abstracten" nennen, diesen Gedanken, dieses „Licht, welches sich selbst und alle Dinge erleuchtet"; nur wird man dann zugestehen müssen, daß die Abstraction, durch welche der Gedanke zu Stande kommt, nicht eine menschliche, sondern eine göttliche ist; daß Gott selbst in seinem Geiste diese Abstraction nicht von den endlichen Dingen, sondern von seinem eigenen ewigen Wesen und Daseyn vollziehen mußte, wenn er eine Welt endlicher Dinge und einen Geist, welcher diese Welt und durch sie, wenn auch nur in unvollkommener Weise, die Gottheit erkennt, schaffen wollte. — So, wie gesagt, unser Verf. in der ersten der zwei vorliegenden Abhandlungen, welche durch den Charakter ihres Ausdrucks nicht minder, wie durch ihren Gedankeninhalt, ein für den philosophischen Beruf desselben ungemein günstiges Zeugniß giebt.

Die zweite Abhandlung hat für uns, aufrichtig gesagt, ihre Bedeutung hauptsächlich nur in der Art und Weise, wie sie, freilich nicht mit Absicht und Willen des Verf., die Unvollkommenheit, welche dem Rosmini'schen Princip anhängt, zu Tage bringt. Ja wir sind geneigt, in der undankbaren Mühe, welche der Verf. übernommen hat, von dem Standpunkte dieses Princips aus einen Gegenstand in's Klare zu bringen, welcher, so lange das Princip in der bisherigen Beschränkung gefaßt wird, jedem Erklärungsversuche einen unbezwinglichen Widerstand leistet, die Spur eines ihm selbst noch dunklen Triebes zu erkennen, der seinen Geist über diese Beschränkung hinaustreibt. Die Bedeutung des Raumbegriffs, sie vermöchte in einer mit dem Sinne des Rosmini'schen Erkenntnißprincips in Uebereinstimmung stehenden Weise nur dann erkannt zu werden, wenn das Princip, wenn der Begriff des Seyns als reiner, schlechthin un-

Digitized by Google

bedingter, in Gott selbst wie im Menschengeiste alle Möglichkeit des Erkennens bedingender Daseynsmöglichkeit, wie ihn Rosmini gefaßt hat, zuvörderst in sich selbst die Elasticität gewonnen hätte, um sich auch in solchen Gestalten wiederzuerkennen, die, wie dies von allen „Kategorien" des reinen Denkens gilt, in Wahrheit nur das reine Seyn, die reine Daseynsmöglichkeit selbst sind, während sie dem noch nicht hinreichend orientirten Blicke einen fremden Inhalt hinzuzubringen scheinen. Denn eine solche Gestalt ist eben auch der „Raum." Wer ihn nicht als eine solche zu erkennen vermag, als das Absolute, das reine Seyn selbst in einer der Bestimmungen, die sich aus dem Begriffe dieses Absoluten mit gleicher Nothwendigkeit, wie die Allgemeinheit dieses Begriffs als solchen ergeben, der müht sich vergebens ab, auf einem Umwege der Art, wie neben vielen andern auch der von unserm Verf. eingeschlagene es ist, zu seinem Verständnisse zu gelangen. Eben diese Elasticität aber hat dem Rosmini'schen Princip bisher noch gefehlt. Wir würden dem Verf. Glück wünschen und uns für die Zukunft seiner philosophischen Laufbahn den freudigsten Hoffnungen hingeben, wenn er durch das Gefühl der Unbefriedigung mit dem Ergebnisse dieser seiner letzten Arbeit sich auf den Weg, den einzig möglichen, um wissenschaftlich die Resulate seines Meisters zu überbieten, hinübergeführt finden sollte.

Weiße.

Christenthum und moderne Cultur. Studien, Kritiken und Charakterbilder von Julius Hamberger. Erlangen, 1863.

„Nicht so soll der tiefverschlungene Knoten der Gegenwart auseinandergehen und seine Fäden sich lösen, daß die rohe Unwissenheit, das Vorurtheil und der engherzige Kastengeist mit dem Glauben sich verbindet, ihn hütet und für ihn kämpft, und daß auf der anderen Seite die verfeinerte Bildung steht und die freie Wissenschaft und der entwickelte Sinn für Schönheit und Form und der große immer sich erweiternde Weltverkehr im Bunde mit dem Unglauben, mit der lächelnden Miene des Spottes,

Digitized by Google

mit der vollkommenen Gleichgiltigkeit und Abſtumpfung gegen alles, was aus dem Ewigen ſtammt und zu ihm in nicht zu ſtillendem Verlangen emporſtrebt!" Dieſe Worte ſtehen in einer der Predigten, in welchen Karl Schwarz es durchführt, daß das Chriſtenthum Sache des Herzens und ein Leben aus dem Geiſte iſt, daß die Ergebniſſe der Natur- und Geſchichtswiſſenſchaft, daß eine philoſophiſche Gotteslehre und Ethik wohl mit den Dogmen ſich ſo nennender Orthodoxie, mit den übereinkömmlichen Satzungen des vierten oder ſechzehnten Jahrhunderts, nicht aber mit den eigenen Ausſprüchen und den Thaten und Geſchicken des Heilandes im Widerſpruch ſtehen, und daß, wenn man ſich an dieſen Kern der Religion hält und den Muth hat, ihm auch die der gegenwärtigen Erkenntniß geiſtiger und weltlicher Dinge entſprechende Form zu geben, alsdann die Verſöhnung von Glauben und Wiſſen ſich vollzieht, alsdann der unſelige Riß geſchloſſen werden kann, der zwiſchen dem Volke und den Gebildeten, zwiſchen den confeſſionellen Gegenſätzen, zwiſchen Nord und Süd, zwiſchen Theologie und freier Wiſſenſchaft allerdings beſteht. Zu dieſem Amt ausgleichender Verſöhnung iſt die Philoſophie berufen, die unbefangen der Wahrheit nachtrachtet, welche immer nur eine, nur heilvoll, nur Kopf und Herz zugleich befriedigend ſeyn kann. Und ehe eine ſolche Bildung nicht mehr und mehr Gemeingut geworden, werden wir zu keiner rechten Einheit in Deutſchland kommen; durch ſie aber wird die Einigung innerlich vollzogen, und iſt das der Fall, dann folgt das Aeußere von ſelber nach in naturgemäßer Entwickelung.

Von Seiten der Theoſophie, aus einem gläubigen, aber durch Formeln nicht beengten, durch Dogmen nicht beſchränkten Gemüth, der freien Forſchung vertrauend, an das ſelbſtſtändige Denken ſich wendend giebt Julius Hamberger einen Beitrag zu dieſem Verſöhnungswerk. Zum Theil an neuerlich erſchienene Bücher anknüpfend zeichnet er Lebensbilder oder Bilder aus dem Leben eines Chodowiecki, Goethe, Schiller, Mozart, Haller, um zu beweiſen, wie die Welt der Wahrheit, der Schönheit ſich weſentlich doch nur denjenigen erſchließt, die ihre Selbſt- und Eigenſucht zu bemeiſtern wiſſen, die von ſittlichem Ernſte durchdrungen und von lebendiger Sehnſucht nach Vereinigung mit Gott beſeelt ſind. Oder er ſchildert uns den Dr. J. K. Paſſavant und die Herzogin von Orleans, um zu zeigen, wie das Chriſtenthum bei ihnen nicht zu einer trübſelig engherzigen, bildungsſcheuen, ſondern zu einer großartig klaren und freien Religioſität geführt hat. Dazwiſchen tritt der Gedanke hervor, daß die Ideen auf eine höhere Weiſe als hier auf Erden zur Verwirklichung gelangen können und ſollen; Hamberger beſpricht die Verklärung und Vergeiſtigung der Leiblichkeit, entwirft die Grundzüge der

Digitized by Google

Sittenlehre nach theosophischen Principien und ergeht sich in gründlichen Erörterungen über Oetinger, Schelling und Franz Baader. Ist diese Mitte des Buches der Anlaß, daß unsere Zeitschrift es in den Kreis ihrer Kritik zieht, so dürfen wir doch die liebenswürdige Wärme, die Durchsichtigkeit der Darstellung und das menschlich Ansprechende gerade der anderen Aufsätze betonen und anerkennen, daß diese Gerechtigkeit und Milde des Urtheils eben auch eine Frucht der philosophischen Bildung Hambergers ist, die ihn über Parteigegensätze erhebt, in denen so viel befangen sind, welche die Enge und Einseitigkeit ihres Geistes so gern für Charaktergröße und wissenschaftliche Entschiedenheit ausgeben. Die Abhandlungen über Schelling und Baader können besonders als Einführung in ein gründliches Studium dieser Denker bezeichnet werden; doch hat auch Hamberger bei der Betrachtung der Art und Weise, wie sie das Christenthum behandeln, zu wenig der Kritik Rechnung getragen, die allererst vorausgehen muß, wenn das wirklich Thatsächliche in den Religionen, im Heidenthum wie im Christenthum, festgestellt werden soll. Schelling wie Baader haben zu sehr die Rechtfertigung und Erklärung von Dogmen unternommen, die keineswegs ein Ausdruck religiöser Erfahrung, sondern ein Werk des Verstandes sind; sie haben selber dem mythologisirenden Denken weit mehr Spielraum gewährt, als es seit Kant's Kritik der reinen Vernunft im Gebiet eigentlicher Wissenschaftlichkeit gestattet ist; wenigstens kann es nicht ohne Weiteres als Wissenschaft und vernunftgemäße Erkenntniß angenommen werden.

Hamberger betont das Ungenügende eines starren Dualismus zwischen Idee und Materie, er erkennt, daß der Geist, die Persönlichkeit einer Leiblichkeit nicht entbehren, nur in ihr sich zu entfalten und zu offenbaren vermag; er kann und will die Verwirrung und Trübung, das Unharmonische im irdischen Leben nicht leugnen, das dem Leid und Tod unterworfen ist; um so mehr fordert er ein ewiges und vollendetes Leben, wo die ganze Macht und Fülle der Idee in der Natur erscheint und diese, die Leiblichkeit, mit dem Geiste in reinstem Einklang steht oder verklärt ist. Hamberger bemerkt mit Recht, daß allem Realen ein Ideales zu Grunde liegt, alles Aeußere die Aeußerung eines Inneren, alle Materie an sich nur Kräftemasse ist; er sagt dann weiter, daß die Kräfte in einem dreifachen Verhältnisse zur Idee stehen können, in durchgängigem Widerspruch, in theilweisem Gegensatz und theilweiser Uebereinstimmung, oder endlich in völliger Harmonie. Das erste Verhältniß waltet in der infernalen Welt. „Wofern in Folge eines gottwidrigen Willens die Kräfte der Leiblichkeit der Macht der Idee schlechthin widerstreben, da erscheinen dieselben auch in absoluter Feindschaft unter einander,

Digitized by Google

da zeigen ſie ſich umgetrieben von einem unruhigen, ſeines Zieles immerdar verfehlenden Verlangens, behaftet mit einer angſtvollen, brennenden Sucht. So kann ſich denn aus ihnen freilich kein Gebilde, nicht einmal ein materielles, geſtalten. Die Region, welche ſich hier eröffnet, iſt alſo die der Untermaterialität, mithin auch der Unterräumlichkeit und Unterzeitlichkeit, die Region des ewigen Todes. Das Leben, die Idee kann ſich ja hier gar nicht offenbaren, von feindſeligen Todeskräften wird ſie unterdrückt gehalten." Ich finde dieſe mit Böhme'ſchen Farben gemalte Darſtellung des Böſen in ihrer Art gelungen, aber ich frage, ob ſie anders als am Lebendigen und im Lebendigen wirklich ſeyn kann, ob eine Region des ewigen Todes, in der es zu keinem Gebilde kommt, wo das Leben ſich gar nicht offenbart, irgend von dem Nichts unterſchieden werden kann? Die Compoſitionen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit mit Ueber und Unter ſcheinen mir nicht glücklich, ſie ſagen, daß das Weſen des Raumes und der Zeit noch nicht erreicht oder überſchritten iſt, ſie haben damit nur negativen Werth, und dann ſollen ſie doch wieder jenes auch nicht aufgeben: dem Uebermateriellen ſoll die Materialität nicht ſchlechthin fehlen, es ſoll dieſe nur nicht irdiſcher Art ſeyn; dann iſt es eben aber nicht übermateriell, ſondern nur anders materiell als das Irdiſche, und in der That ſagt auch Hamberger, daß den himmliſchen Gebilden die vollkommenſte Continuität, die höchſte Maſſenhaftigkeit und Gediegenheit zukomme, daß vor ihrer Realität jedes irdiſche Gebilde zur bloßen Schattenhaftigkeit herabſinke! Die verklärte Leiblichkeit ſoll die überräumliche ſeyn, aber einen gewiſſen Raum muß ſie ſchon inſofern einnehmen, als ihr die Ausdehnung nicht abgeſprochen werden kann, „ohne welche ja Realität überhaupt nicht denkbar wäre." Ihre Ausdehnung beruht auf ihrer Kraftfülle, ſie iſt ihre Wirkungsſphäre; — vollkommen einverſtanden; — aber nun ſollen die himmliſchen Weſen nicht neben einander beſtehen, ſondern in einander, ſo daß die höheren der Raum für die niederen ſind; die Räumlichkeit wird damit nie wieder blos „intelligibler Natur, ſie geht nicht in die Breite"; — aber wo geht ſie dann hin? Sie wird zur bloßen Vorſtellung. — Am klarſten iſt es, wenn Hamberger das Ueberzeitliche des in ſich Vollendeten als Ewigkeit beſtimmt. Es hat weder eine falſche Vergangenheit überwindend abzuſtreifen, noch ſeinen Zweck als ein zukünftiges Ziel erſt noch zu erreichen, es iſt vollkommen bei ſich ſelbſt, aber nicht entwickelungslos, ſondern in einem beſtändigen Werden, wie wir deſſen bereits jetzt in den erfüllteſten, glücklichſten Stunden unſeres Daſeyns inne ſind. Das Ewige iſt nicht dem Schmerze der Vergänglichkeit dahingegeben, es iſt das Dauernde; aber ſo wie es lebendig iſt, das wird Hamberger

Digitized by Google

nicht leugnen können, wie es denkt und will, so hat es auch ein Vor und Nach in seinem Bewußtseyn, so giebt es auch für dasselbe Vergangenheit und Zukunft, so ist es allerdings nicht von der Zeit begrenzt und ihr unterworfen, sondern in ununterbrochener Gegenwart setzt und erfüllt es sich selbst die Zeit durch die Entfaltung und Bewegung seines eigenen Wesens und durch dessen Steigerung; Zeitlosigkeit, Wechsellosigkeit wäre auch Empfindungslosigkeit, wäre Ruhe, aber nicht des sich selbst erfassenden Lebens, sondern des Todes.

Im irdischen materiellen Leben sollen Idee und Kräfte theilweise im Gegensatz und theilweise im Einklang stehn, — eine gewiß richtige Auffassung, die den Kampf des Daseyns, seinen Schmerz wie seine Freude, und die Möglichkeit des Sieges, der Erreichung des Zieles durch eigene Kraft und Freiheit uns gewährt. Darum brauchen wir sie gar nicht von einem Sündenfall der Geister abzuleiten und können sie als die Sphäre betrachten, in welche der Wille der Weisheit und der Liebe uns hineingestellt hat, auf daß wir ringend und emporstrebend uns die Vollendung verdienen, wodurch sie allererst den höchsten Werth erhält, weil Glück und Glückwürdigkeit zusammentreffen. Daß Geist und Natur jedes in sich und dann mit einander in völliger freier Harmonie stehen, das ist allerdings das Ziel, das uns auf der jetzigen Daseynsstufe noch nicht geboten ist, das wir von der Zukunft hoffen, das wir als den Himmel bezeichnen. Aber das schließt die Kategorie des Raumes und der Zeit nicht aus, welche durchaus metaphysischer Art und nothwendige Bedingungen jeder Lebenswirklichkeit, auch der göttlichen sind; das Zeitlose wäre niemals, das Raumlose nirgends, aber das Absolute ist seinem Begriffe nach das Unendliche, das heißt, es hat kein Ende, es ist immer und überall, es dauert im Wechsel der Zustände, Empfindungen, Gedanken und Thaten, es äußert und offenbart seine innere Kraft und Wesenheit in der Unermeßlichkeit des Alls, und in ihm weben und sind alle Dinge. Oder wie Fichte sagt: „Gott ist unendlich sich erfüllende Ewigkeit, real sich erfüllender Raum.“ Der für sich seyende Geist bedarf einer bestimmten Sphäre als der seinigen, er ist nur für sich in so fern er sich selbstständig von andern unterscheidet, außer ihnen besteht, außer ihnen also sich setzt und das Gebiet seines Wesens und Wirkens mit seiner Kraft gestaltend erfüllt; seine Leiblichkeit, die irdische wie die himmlische, ist daher Räumlichkeit, und ohne Zeitlichkeit, ohne den Wechsel der Gedanken und Strebungen, ohne wirkliche Thätigkeit, ohne Werden wäre er leblos; seine Ewigkeit ist die in der Einheit des Selbstbewußtseyns alle Momente durchdringende und verknüpfende Gegenwart und Dauer.

Digitized by Google

Es ſcheint mir, daß Hamberger die Begriffe von Raum und Zeit nur in der gewöhnlichen Weiſe genommen, wonach ſie Formen der Endlichkeit und Bedingtheit ſind, der Natur, nicht auch dem Geiſte, der Welt, nicht Gott zukommen. Aber gerade darüber iſt die neuere deutſche Philoſophie hinausgegangen. Kant nannte ſie allgemeine, aprioriſche Formen unſerer Anſchauung; das ſind ſie, weil ſie dem Seyn ſelbſt zukommen, weil Leben und Wirklichkeit des Idealen nur in ihnen offenbar wird und zur Erſcheinung gelangt, weil alles Perſönliche als ein für ſich Seyendes und ſich ſelbſt Erfaſſendes nur ſeyn und gedacht werden kann, wenn es ſich von anderem unterſcheidet und damit daſſelbe neben ſich hat, wenn es ſich ſeiner ſelbſt als des Dauernden im Wechſel der Zuſtände und der Thätigkeit bewußt wird. Was Hamberger Ueberräumlichkeit, Ueberzeitlichkeit nennt, wird am Ende nichts anderes ſeyn als Raum und Zeit ſelbſt, aber nicht in der gewöhnlichen Vorſtellung, ſondern in ihren eigenen Begriff erhoben, Raum und Zeit als Kategorieen, als Formen des Abſoluten und ſeiner Selbſtverwirklichung.

M. Carriere.

Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforſchung. Von Juſtus von Liebig. Mannheim, Literariſch-Artiſtiſche Anſtalt der Cotta'ſchen Buchhandlung, 1863.

Wenn ein namhafter Naturforſcher heutzutage für eine philoſophiſche Frage, ein philoſophiſches Syſtem einiges Intereſſe zeigt, ſo muß das die Philoſophie leider für eine Art von Ehre anſehen, während es doch im Grunde nur den Mann ehrt, der damit beweiſt, daß er nicht bloß beobachtet, experimentirt, ſ. g. Thatſachen (wie die Kinder Schmetterlinge) ſammelt, ſondern auch denkt. Wir freuen uns daher von Herzen, in dieſem Intereſſe gerade einem der klangvollſten und berühmteſten Namen auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaften zu begegnen, und halten uns ſchon deßhalb für verpflichtet, ſeiner Schrift mit aller Aufmerkſamkeit entgegenzukommen.

Und ſie verdient dieſe Aufmerkſamkeit in vollem Maaße. Lord Bacon von Verulam iſt bekanntlich eine Celebrität nicht nur in England, ſondern in der ganzen wiſſenſchaftlichen Welt. Kein Wunder daher, daß in England, wo die Autorität in der Sphäre der Wiſſenſchaft und Kunſt wie des politiſchen und kirchlichen Lebens noch ein großes — vielleicht ein zu großes — Gewicht hat und nicht jeder literariſche Freibeuter die Zierden der Nation ungeſtraft mit Koth bewerfen darf, Bacon's Schriften noch immer einen bedeutenden Einfluß üben. Das ergiebt ſich ſchon aus den zahlreichen Ausgaben, die fortwährend von ſeinen Werken erſcheinen. Das Recht Bacon's, in der Geſchichte der Phi-

Digitized by Google

losophie — in der meist nur die allgemeinen Ideen und Principien und insbesondere die Impulse, die ein Philosoph der Entwickelung der Wissenschaft gegeben, als Maaßstab der Schätzung dienen — eine hervorragende Stellung einzunehmen, läßt Liebig natürlich unangefochten stehen. Aber Bacon gilt bei Vielen auch für einen der größten Naturforscher seiner Zeit; er wird gepriesen als Begründer der s. g. inductiven Methode, welcher die Naturwissenschaften seitdem und insbesondere in neuerer Zeit ihre so großartigen Erfolge verdanken; nicht nur seine allgemeinen Ideen und Tendenzen, sondern auch seine einzelnen s. g. Axiome, Grundsätze, Prämissen und die Art und Weise seiner Schlüsse und Folgerungen, haben in England — so meint wenigstens Liebig und führt Instanzen dafür an — noch fortwährend Geltung und werden wie Musterstücke nachgebildet. Gegen diese Ueberschätzung seines Verdienstes, gegen diesen Mißbrauch einer Autorität, die in Wahrheit keine ist, richtet sich Liebig's Schrift. Und es ist ihm u. E. vollständig gelungen, den Nimbus, der in dieser Beziehung Bacon's Namen bisher umgab, gründlich zu zerstören. Natürlich wird dieß Ergebniß seiner Forschung auch auf Bacon's Stellung im Gebiete der Philosophie ein nicht eben günstiges Licht zurückwerfen; auch die Philosophen werden seine wissenschaftlichen Thaten etwas genauer abwägen müssen als bisher; und die Philosophie — die mehr fast als jede andere Wissenschaft bereit seyn muß, zu lernen und sich belehren zu lassen, — wird daher durch Liebig's Schrift nicht nur ein richtigeres Urtheil über Bacon's Geist und Charakter, sondern auch eine tiefere Einsicht gewinnen über Sinn und Tragweite der inductiven Methode, welche in der That erst durch die neuere Naturwissenschaft so weit ausgebildet worden, daß ihre volle Bedeutung zu Tage tritt. Das Verdienst, das sich Liebig damit um die Philosophie erworben, beweist auf's Neue, wie förderlich ein redliches Zusammenarbeiten der verschiedenen Wissenschaften nach allen Seiten hin wirkt. Denn daß auch die Naturforscher aus Liebig's Schrift viel lernen können, wenn sie sie mit gebührender Aufmerksamkeit lesen und beherzigen wollen, versteht sich von selbst.

Liebig leugnet schlechtweg, daß Bacon ein Naturforscher im wissenschaftlichen Sinne des Wortes gewesen sey. Er behauptet, daß B. alle seine Forschungen auf seinem Studirzimmer gemacht, daß er die Thatsachen, die er bespricht, aus Büchern hat, und daß er die Versuche und ihre Resultate, welche als Beweismittel von ihm gebraucht werden, zum größten Theil erfindet, indem er zunächst sich irgend eine Erklärung von einem Vorgang mache, sodann sich einen beweisenden Versuch dafür ausdenke und dann uns glauben lasse, sein erdachtes Experiment sey ein wirkliches Experiment. Er behauptet ferner: Der ganze

Digitized by Google

Kram von Wissen, den B. in seiner historia naturalis, historia ventorum, soni et auditus, densi et rari etc. aushänge, sey fremdes Gut und zum Theil aus den Werken seiner Zeitgenossen entnommen. Er behauptet endlich, daß B. überhaupt gar nicht wisse, wie man einer Thatsache gegenübertritt, und daß er die Feststellung und die Beobachtung derselben für seine Erklärung durchaus nicht für nothwendig halte. Dabei aber fließe er fortwährend vom Selbstlob seiner eigenen großen Thaten, seiner selbstständigen sorgfältigen Forschung und ihrer Ergebnisse, seiner Gelehrsamkeit ꝛc. über, eine Selbstüberhebung, der nur die verleumderische Herabsetzung aller andern Forscher und Denker vor und neben ihm das Gleichgewicht halte. Und so gelangt Liebig zu dem Schlusse: Männern gegenüber wie Kepler, Galilei oder Newton könne man in Bacon nur den Wunderdoctor sehen, der vor seiner Bude stehend, seine Concurrenten so schlecht wie möglich mache, seine Kuren rühme und seine Heilmittel anpreise u. s. w.

So hart und unerhört auch vielen, namentlich Englischen Ohren dieß Urtheil klingen wird und so schroff es auch immerhin ausgedrückt seyn mag, so läßt sich doch schwerlich leugnen, daß es im Wesentlichen richtig ist. Liebig belegt es Schritt für Schritt durch zahlreiche Stellen aus Bacon's Schriften, namentlich aus dessen meist weniger bekannten naturwissenschaftlichen Werken. Wir müssen es den Lesern überlassen, diese Beweisstellen selber nachzusehen und abzuschätzen: der Naturforscher Bacon interessirt uns nur insoweit, als er mit dem Philosophen Bacon Eine und dieselbe Person ist.

In dieser Beziehung fragt es sich vornehmlich: Ist Bacon wirklich der Begründer der inductiven Methode oder wie steht es um die Principien der wissenschaftlichen Forschung, die er lehrt und befolgt? — Wiederum ist das Ergebniß, zu welchem Liebig kommt, ein höchst ungünstiges, weil völlig negatives. Bacon stellt zwar den allgemeinen Satz auf: „Die wahre Methode sucht nicht auf's Gerathewohl: vielmehr aus wohlverstandenen Thatsachen entwickelt sie Grundsätze (axiomata), welche, einmal festgestellt, zu neuen Experimenten führen" (Nov. Organum, Aph. 81). Allein dieser richtige Grundsatz ist bereits ein halbes Jahrhundert vor ihm von Leonardo da Vinci fast mit denselben Worten ausgesprochen (wie Libri: Hist. des sciences mathématiques etc., Paris, 1838 dargethan); und in Bacon's Händen verwandelt er sich zu einem wahren Zerrbilde, in welchem er nicht mehr kennbar ist. Liebig zeigt dieß zunächst an einem einzelnen Beispiel, an dem Recept, das B. für das Goldmachen [!] aufstellt. Er weist es sodann nach an dem allgemeinen Verfahren, das B. bei seiner angeblichen Forschung nach der Natur der Dinge befolgt. Dasselbe beruht auf der s. g. „Theorie der Instanzen."

Digitized by Google

Es sey z. B. die Aufgabe, die Natur der Wärme zu erforschen, so entwirft man sich nach B. zuvörderst zwei Uebersichtstafeln über Alles, wobei Wärme, und über Alles, wobei ihr Gegentheil in Betracht kommt. Die Dinge, welche die Beschaffenheit der Wärme haben, bilden die affirmativen Instanzen, alle übrigen die negativen. Unter den ersteren zählt B. nicht nur die Sonnenstrahlen, die zündenden Blitze, alle Flammen, sondern auch die Luft in Kellern im Winter, Wolle und Federn, Vitriolöl, ja sogar frische Pferdeäpfel ꝛc. auf; unter den kalten figuriren die Mondstrahlen, die kalten Blitze, die Luft in Kellern im Sommer, u. s. w. Nach Maaßgabe dieser Tabellen stellt man sodann eine tabula gradnum, d. h. ein Register der verschiedenen Grade der Beweiskraft der Instanzen auf, vergleicht den relativen Werth der affirmativen und negativen Instanzen, und bereitet so sein Urtheil vor. Bacon stellt sich nämlich vor, daß in jeder Instanz, für sich betrachtet, nur ein Stück vom Gesetz erkennbar sey, verhüllt und verborgen durch andere Dinge, daß es aber bei der einen Instanz dem Verstande und der Beobachtung näher liege als bei andern. Man müsse demnach so viel als möglich Instanzen beisammen haben und diejenigen zu unterscheiden wissen, welche gleichsam handgreiflich das Gesetz erkennen lassen, — also (unter den 27 verschiedenen Sorten von Instanzen) die instantias solitarias, ostensivas etc. herausheben und von den bloßen migrantibus, clandestinis etc. aussondern. Nachdem die verschiedenen Instanzen vom Verstande analysirt worden — (d. h. nachdem man mit sich einig geworden, welche Instanzen als handgreifliche, beweisende ꝛc. gelten sollen, — was natürlich eine bestimmte, bereits fertig gebildete Ansicht voraussetzt —), beginnt dann als zweiter Hauptschritt der Proceß der Ausschließung, — d. h. es wird der Ballast von Thatsachen und Wirkungen, mit dem man das Schiff beladen hatte, bis auf einige wenige, die man sich reservirt, wieder über Bord geworfen. Da z. B. die Wärme nach B. irdisch und himmlisch ist, so werden die Vulkane und die Sonnenstrahlen von ihrem Conto gestrichen; da das Eisen im Feuer zwar heiß wird, aber nach B. sich nicht ausdehnt, die Luft dagegen sich ausdehnt, aber nicht warm wird, so ist die örtliche und ausdehnende Bewegung als Wirkung der Wärme zu verwerfen, u. s. w. Nach dieser s. g. Analyse der Thatsachen wird dann das Facit gezogen, d. h. die reservirten Instanzen werden gleichsam summirt, und danach das Gesetz oder die Natur der Sache, um die es sich handelte, begrifflich bestimmt.

Nachdem Liebig gezeigt hat, daß B. unfähig ist, sich auf den einfachen Begriff der Temperatur zu erheben, daß er ferner des Copernicus Vorstellungen über die Schwere, obwohl er sie aufnimmt, offenbar nicht verstanden hat, daß er — im Einklang

Digitized by Google

mit seiner Theorie der Instanzen — neun Arten oder Klassen der Bewegung unterscheidet, sie alle aber herleitet aus den verschiedenen Wünschen, Appetiten, Abneigungen, Befürchtungen, Einladungen ꝛc. der Körper; daß er andrerseits von den nach richtiger Methode gewonnenen Ergebnissen Guido Ubaldi's (1577) über die Gesetze des Hebels und des Schwerpunkts, Simon Stevin's (1596) über die Gesetze der Bewegung und des Gleichgewichts tropfbar flüssiger Körper nichts weiß; daß er die Pendel- und Fallversuche Galilei's und die von ihm aufgestellten Gesetze, Kepler's Erklärung der Ebbe und Fluth aus der anziehenden Kraft des Mondes, Th. Harriot's (seines Landsmanns und Zeitgenossen) Entdeckungen im Gebiete der Optik ꝛc. nicht kennt, Gilbert's Lehre vom Magnetismus (1603) aber als leere Fabeln verwirft und Copernicus für einen Schwindler erklärt, — kommt er auch hier wiederum zu dem Schlusse: Bacon's Irrthümer in Betreff der Ergebnisse wie der Methode seiner Forschung beruhen nicht, wie Feuerbach meint, darauf, daß der Begriff der Qualität seinen Geist beherrscht, der der Quantität dagegen ihm gänzlich gefehlt habe, sondern „der Grundfehler in Bacon's Methode ist gerade der, daß sie weder zur Erforschung des Qualitativen noch des Quantitativen geeignet, d. h. daß es überhaupt gar keine Methode der Untersuchung der Naturerscheinungen ist" (S. 31). Und der Grund von Bacon's durchaus unwissenschaftlichem Streben und Verfahren ist ihm einerseits der erwiesenermaßen eitle, selbstsüchtige, unwahre, prahlerische, habsüchtige und ehrlose Charakter des edlen Lords, — „denn die ethischen Gesetze haben in der Wissenschaft die nämliche Geltung wie im Leben", — andrerseits das daraus sich ergebende „Nützlichkeitsprincip", dem B. grundsätzlich die Wahrheit und die Wissenschaft dienstbar macht; — denn dieses Princip, obwohl es die meisten Akademien, in ihren Stiftungsurkunden wenigstens, adoptirt haben, „ist der offene Feind der Wissenschaft." —

Liebig behauptet dagegen: „Die wahre Methode geht nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, sondern von einem einzelnen Falle aus, ist dieser erklärt, so sind damit alle analogen Fälle erklärt; unsre Methode ist die alte aristotelische Methode, nur mit sehr viel mehr Kunst und Erfahrung ausgestattet; wir untersuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen von dem Ersten zum Zweiten über, wenn wir von dem Ersten das Wesentliche begriffen haben; wir schließen *nicht* von dem Einzelnen was wir kennen auf das Allgemeine was wir nicht kennen, sondern wir finden in der Erforschung vieler Einzelner das, was ihnen gemeinsam ist." — „Wenn wir uns die Naturerscheinung als den Mittelpunkt eines Kreises denken und die Bedingungen, durch die sie hervorgebracht wird, als Radien des

Digitized by Google

Kreises, so ist es schlechterdings unmöglich für uns, von den Radien auszugehen, um zum Mittelpunkt zu gelangen; denn wir wissen von den Radien nichts, wir kennen nur den Mittelpunkt. Man versteht sonach, daß unsre Methode nicht — wie Bacon vorschreibt — vom Einfachen zum Zusammengesetzten sich erhebt, sondern daß wir vom Ganzen ausgehen, um dessen Theile zu finden." — „Bacon legt in der Forschung dem Experiment einen hohen Werth bei; er weiß aber von dessen Bedeutung nichts: er hält es für ein mechanisches Werkzeug, welches, in Bewegung gesetzt, das Werk aus sich selbst heraus macht; aber in der Naturwissenschaft ist alle Forschung deductiv oder aprioristisch; das Experiment ist nur Hülfsmittel für den Denkproceß ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Nothwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll." — „Die Geschichte der Naturwissenschaften ist dadurch so merkwürdig und lehrreich, daß sie mehr als eine andre Licht verbreitet über die Natur des menschlichen Geistes und seine organische Entwickelung: sie beseitigt jeden Zweifel darüber, daß die ideale Geistesrichtung der europäischen Nationen ihre wahre und eigentliche Stärke ausmacht, und daß ihre Macht und Kraft auf der Cultur des Geistes beruht." —

Wir enthalten uns jeder Beurtheilung dieser gewichtigen und bedeutungsvollen Sätze. Sie treten als Thatsachen auf, und als Thatsachen hat die Philosophie sie einfach hinzunehmen und nur zu erklären, aus der Natur des Denkens und Erkennens zu entwickeln. Diese Erklärung aber glauben wir bereits gegeben zu haben (Compendium der Logik S. 194 ff. 207). —

H. Ulrici.

Replik und Duplik zu dem alten Streit über die Willensfreiheit. Ein ergänzender Anhang zu der Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre." Leipzig, Brockhaus, 1863.

Der Haupttheil des vorliegenden Schriftchens besteht in dem Abdruck meiner Recension, welche ich von des Verf. obengenannter Abhandlung: „Ein Ergebniß" ꝛc. im 2. Hefte des 40. Bandes dieser Zeitschrift geliefert habe; ferner in dem Abdruck der „Nothwendigen Erläuterungen", die der Verf. in Betreff seiner Abhandlung und meiner Recension derselben zu geben sich veranlaßt sah; und in dem Abdruck meiner „Nachschrift" zu diesen Erläuterungen, welche im folgenden (41.) Bande dieser Zeitschrift erschienen sind. Eine „Einleitung" erklärt sich über die Motive zum Wiederabdruck dieser Schriftstücke, und stellt die Streitfrage, um die es sich handelt, in's Licht. Der geneigte Leser kennt mithin bereits den wesentlichen Inhalt des Schrift-

Digitized by Google

chens. Ich würde daher auch die Existenz desselben völlig ignorirt haben, wenn der Hr. Verf. nicht eine „Schlußbetrachtung“ hinzugefügt hätte, in welcher er meine Nachschrift als einen „Rückzug“ bezeichnet, den ich nur „durch Scheinangriffe zu decken suche“; denn „in Wirklichkeit könne es mir doch mit meiner Theorie von den freien Ursachen schwerlich Ernst seyn.“ Nun ist es mir aber mit dieser „Theorie“, d. h. mit dem Begriff der freien Ursache wirklicher voller Ernst; und der Hr. Verf. hat meine Nachschrift — durch die ich nur in höflicher Weise der Controverse ein Ende machen wollte, weil ich sie in der Hauptsache für erledigt erachtete, — völlig mißverstanden, wenn er meint, daß ich auf seine Widerlegung jener „Theorie“ nichts zu erwidern habe. Im Gegentheil, ich hielt diese Widerlegung für so schwach und unhaltbar, daß mir eine Entgegnung darauf überflüssig erschien und ich mich daher begnügte, meinen Begriff einer freien Ursache nur nochmals so präcis als möglich zu formuliren und der angeblichen Widerlegung entgegenzustellen. Da ich nun aber sehe, daß der Hr. Verf. dieser Widerlegung ein großes Gewicht beimißt, daß sie also doch einen starken Schein der Wahrheit für ihn haben muß, und da ich demgemäß besorge, daß dieser Schein auch Andre blenden könnte, so halte ich es für eine Art von Pflicht, den Streit wieder aufzunehmen. Denn daß es „in Wirklichkeit“ keine Freiheit giebt, wenn keine „freie Ursache“ in meinem Sinne angenommen werden kann, daß also der Streitpunkt, um den es sich handelt, wichtig genug ist, liegt m. E. auf der Hand.

Ich habe behauptet und behaupte noch: „Der Begriff einer *freien* Ursache involvirt keineswegs einen Widerspruch — weder in sich selbst noch mit den Thatsachen und den Erscheinungen der Natur, — sobald man darunter eine (bedingte) Kraft versteht, welche auf einen gegebenen Impuls nicht unmittelbar in Thätigkeit übergehen *muß*, sondern dem Impulse folgen aber auch *nicht* folgen und resp. zwischen verschiedenen Impulsen ihrer Thätigkeit *wählen* kann, womit sie den Impuls zu einem Motive ihres Handels *selbst macht* und ihrem Thun einen bestimmten Inhalt (Zweck) *selbst giebt*.“ Hiergegen hatte der Hr. Verf. schon in seinen „Erläuterungen“ bemerkt: „Er erkläre zwar wiederholt, daß er die Freiheit des Willens in den ihr gezogenen Schranken für den höchsten Vorzug des Menschen halte und daß er jede Theorie, die diese Thatsache verdunkelt, verwerflich finde. Ganz anders gestalte sich indeß die Sachlage, sobald man ihm zumuthe, den Menschen oder den freien Willen des Menschen als *freie Ursache* irgend einer Wirkung zu betrachten, welche in die Erscheinung getreten ist. Der Mensch ist vermöge seines freien Willens ohne Zweifel das Subject seiner

Digitized by Google

eignen freien Willensacte, aber nicht die Ursache derjenigen Erscheinung, welche durch seinen Willensact in's Leben getreten ist. Die Ursache, welche die obenbezeichnete Erscheinung bewirkt, ist nicht der freie Wille; sie ist, wie dieß leicht einzusehen, zwar in dem Vorgange, den wir als Act der freien Selbstbestimmung bezeichneten, enthalten, ist aber nicht selbst der freie Wille. Jede Ursache enthält schon vollständig in sich, was in der Wirkung zu Tage tritt. Das Sinken der Wärme z. B. ist die Ursache, daß das Quecksilber sich zusammenzieht. Die Zusammenziehung und Verdichtung des Quecksilbers ist nichts Anderes als das Sinken der Wärme in dem Metall. Beides correspondirt so genau, daß man sogar das Quecksilber wegen dieser Eigenschaft als Wärmemesser gebraucht. So ist es auch mit den Willensacten. Der freie Wille kann nicht Ursache irgend einer Wirkung seyn; denn er hat als solcher keinen bestimmten Inhalt, er besteht vorerst nur in dem Vermögen, zwischen verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl zu treffen, er könnte also als freier Wille schlechthin oder als freie Ursache keine bestimmten Wirkungen haben: denn was nicht schon in der Ursache in ganz positiver Weise enthalten ist, kann auch nicht in der Wirkung zu Tage treten. Wenn aber der freie Wille ohne jede nähere Bestimmung nicht Ursache jener Erscheinung seyn kann, die wir als freien Willensact bezeichneten, so kann es überhaupt, da sich unser Begriff der Freiheit auf die menschliche Willensfreiheit stützt, *keine freien Ursachen geben*, und es wäre hiermit bewiesen, daß die Ursache derjenigen Wirkung, welche infolge unsrer eignen freien Wahl und Willensthätigkeit in die Erscheinung getreten ist, weder der freie Wille noch überhaupt eine freie Ursache gewesen seyn könne, sondern vielmehr eine solche Ursache, welche der nothwendigen ursächlichen Verkettung eingereiht wäre."

Ich meinerseits glaubte, daß eine Argumentation, welche mit dem Satze beginnt: „Der Mensch ist vermöge seines freien Willens ohne Zweifel das Subject seiner eignen *freien* Willensacte", und welche mit der Behauptung schließt: „Die Ursache derjenigen Wirkung, welche *infolge* unsrer eignen *freien* Wahl und Willensthätigkeit in die Erscheinung getreten, ist *nicht* der freie Wille noch überhaupt eine freie Ursache, sondern eine solche Ursache, welche der *nothwendigen* ursächlichen Verkettung eingereiht ist", — eine offenbare contradictio in adjecto involvire und daher keiner Widerlegung bedürfe. Dennoch wiederholt sie der Verf. in seiner vorliegenden „Schlußbetrachtung", und sucht ihr nur eine präcisere Form zu geben, indem er erklärt: „Daß der Wille eine Kraft ist, darüber sind wir längst einig. Er ist auch nicht eine solche Kraft, welche durch jeden Impuls in Thätigkeit übergehen muß, wie so manche andere Naturkräfte,

Digitized by Google

sondern der Mensch als Inhaber dieser Kraft kann wählen, ob er sie in Bewegung setzen will oder nicht. So lange er wählt, ist diese Kraft noch nicht in Wirksamkeit. Hat er aber seine Entscheidung getroffen, dann hat die Willenskraft einen bestimmten Inhalt erhalten, den sie bis dahin nicht hatte, und tritt nun als so bestimmte Willenskraft in Wirksamkeit. Vor der getroffenen Entscheidung hatte der Wille noch keinen bestimmten Inhalt; er war weiter nichts als das Vermögen der Wahl, welches der Mensch mit freier Selbstbestimmung ausüben kann. Erst nachdem die Wahl getroffen war, verwandelte sich das bloße Vermögen in ein wirkliches Wollen; der Wille wurde durch den ihm verliehenen Inhalt zu einer Kraft, welche als so bestimmte Kraft ganz bestimmte Wirkungen hervorbrachte. Als freier Wille war er ein Vermögen, aber keine Kraft, und erst nachdem er aufgehört hatte, freier Wille zu seyn, d. h. nachdem er durch den ihm verliehenen Inhalt der Unbestimmtheit der Wahl entzogen war, wurde er zur wirkenden Kraft. Und als solche, als Kraft, war der Wille nicht mehr der Wahl oder der freien Selbstentscheidung unterworfen, sondern er war eine wirkende Kraft von unabänderlichem Inhalt geworden, und konnte nur noch diese Eine ganz bestimmte Wirkung mit Ausschluß aller andern hervorbringen. — Halten wir dieß fest, daß der Wille, so lange er freier Wille war, nur Vermögen, nicht Kraft war, und daß er erst dadurch zur wirkenden Kraft wurde, daß ihm nach beendigter Wahl ein ganz bestimmter Inhalt verliehen wurde, den er mit Ausschluß aller andern Zwecke ausführen mußte, so wird es auch unmittelbar klar werden, daß der Wille nur dann Ursache einer bestimmten gegebenen Wirkung seyn kann, wenn er zur wirkenden Kraft geworden ist, d. h. sobald ihm ein ganz bestimmter Inhalt verliehen worden ist. Der Wille ist also nicht als freier Wille, sondern als so bestimmter, diesen bestimmten Inhalt verwirklichender Wille „Ursache" der erscheinenden Wirkung. Er ist zur unabänderlichen Ursache einer nothwendigen Wirkung geworden, und hat als so bestimmter Wille mit der Wahl und freien Selbstbestimmung gar nichts mehr zu schaffen" (S. 55 f.).

Kurz zusammengefaßt ist sonach des Verf. Meinung: Der Mensch ist zwar frei (hat freien Willen — Willensfreiheit); denn er kann wählen, sich entscheiden, ob er handeln, seinen Willen in Bewegung setzen will oder nicht, ob und welchem Impulse er folgen will, er ist also „das Subject (das heißt doch wohl, der Urheber) seiner freien Willensacte"; aber weil er nicht alle die möglichen, seiner Wahl vorliegenden Handlungen vollziehen, nicht allen Impulsen folgen kann, weil er vielmehr nur Eine bestimmte Handlung ausführen, nur Einen bestimm-

Digitized by Google

ten Impuls verwirklichen kann, darum ist sein Handeln doch nicht freie, sein Wille als wirkende Kraft doch kein freier Wille, keine freie Ursache seiner Handlung, sondern eine „unabänderliche Ursache einer nothwendigen Wirkung!“ Das heißt mit andern Worten: Der Mensch besitzt allerdings Willensfreiheit, sein Wille ist frei, weil er zwischen mehreren möglichen Entschlüssen (resp. Impulsen) denjenigen auswählen kann, welchen er verwirklichen will; aber eben darum, weil er so wählen kann, d. h. weil er doch nur Eine bestimmte von den möglichen Handlungen ausführen kann, gerade darum ist er vielmehr nicht frei; — also aus Einem und demselben Grunde ist er frei und nicht frei! — Das ist jener Scharfsinn, von dem das Sprichwort gilt: Allzu scharf macht schartig. Der Verf. unterscheidet ausdrücklich die Kraft des Willens von andern „Naturkräften“, und schreibt dem Menschen Willensfreiheit zu, weil er „wählen kann, ob er jene Kraft in Bewegung setzen will oder nicht.“ Dieß letztere Wollen übt der Mensch doch nur, weil er „Inhaber jener Kraft des Willens ist und sie in Bewegung setzen kann oder nicht.“ Der Mensch also kann wollen und nicht wollen, und da er zwischen diesen beiden Möglichkeiten „wählt“, so ist er es, der über das Wollen oder Nichtwollen entscheidet. Und diese Entscheidung ist wahre Selbstbestimmung, weil es dieselbe Kraft des Willens ist, die sich zum Wollen oder Nichtwollen und somit sich selbst bestimmt. Ist also der menschliche Wille, weil er so sich selbst bestimmt, weil er wählt und wählen kann, ein „freier Wille“, und ist er, nachdem er gewählt hat, doch die Ursache oder der Urheber der getroffenen Wahl, so ist er offenbar auch als diese Ursache eine „freie“ Ursache. Denn eben als freier Wille wählt er und nur als freier Wille kann er die Ursache einer Wahl seyn. Besteht die Willensfreiheit des Menschen in einer Wahlfreiheit, d. h. in der Kraft und Thätigkeit des Wählens, und ist doch die Thätigkeit des Wählens die Ursache der Wahl, so sind freier Wille und Ursache einer Wahl völlig identische Begriffe, und es ist die äußerste Willkühr, ja es involvirt eine contradictio in adjecto, dem Willen, der wählt und wählen kann, die Freiheit beizumessen, dem Willen dagegen, der gewählt hat und damit Ursache der geschehenen Wahl (des Willensbeschlusses) geworden ist, die Freiheit abzusprechen. — Aber, sagt der Verf., ich rede nicht von den Willensacten, sondern von den Handlungen des Menschen; die Willensacte sind allerdings frei, weil der Mensch wählt und wählen kann, ob er seine Kraft des Willens in Bewegung setzen will oder nicht; aber der wählende Wille ist nicht der wirkende (handelnde) Wille, zur wirkenden Kraft wird der Wille erst, nachdem er gewählt hat; damit aber hat er Einen

Digitized by Google

ganz beſtimmten, unabänderlichen Inhalt gewonnen, den er ausführen muß: die Urſache der Handlung alſo iſt nicht der freie Wille, ſondern der Wille mit ſeinem beſtimmten unabänderlichen Inhalt, der als ſolcher ſelbſt ein beſtimmter, unabänderlicher und ſomit die unabänderliche, alſo nothwendige Urſache einer unabänderlichen, nothwendigen Wirkung iſt. — Wir erwidern darauf: Bei dem Streit über die Willensfreiheit handelt es ſich unmittelbar gar nicht um die Handlungen, ſondern eben um die Willensacte des Menſchen. In Wahrheit ſind wir, wenn auch nicht juriſtiſch, ſo doch jedenfalls ſittlich, nur für unſre Willensbeſchlüſſe verantwortlich; für unſre Handlungen bloß inſoweit, als ſie für den Ausdruck und die Folge eines freien Willensentſchluſſes zu erachten ſind und einem ſolchen Beſchluſſe entſprechen (was oft nicht der Fall iſt, weil die volle und genaue Ausführung des Beſchluſſes durch äußere Umſtände gehindert wird). Das Handeln kommt alſo erſt in zweiter Linie in Betracht. Dennoch iſt die Scheidung des Verf. zwiſchen den Willensacten und den Handlungen oder zwiſchen dem wählenden (beſchließenden) und dem wirkenden (handelnden) Willen wiederum eine völlig willkührliche und involvirt im Grunde denſelben oben nachgewieſenen Widerſpruch. Zunächſt iſt es thatſächlich falſch, daß der Wille, nachdem er gewählt hat oder zur „wirkenden Kraft“ geworden iſt, damit einen ganz beſtimmten „unabänderlichen“ Inhalt erhalte und denſelben „mit Ausſchluß aller andern Zwecke ausführen müſſe.“ Denn ich kann mitten in der Ausführung eines Willensacts mich anders beſinnen, einen andern Entſchluß faſſen, von der begonnenen Handlung abſtehen, was zur Evidenz beweiſt, daß der wählende (beſchließende) und der wirkende (handelnde) Wille Eine und dieſelbe Kraft iſt. Sodann aber leuchtet ein, daß jede Handlung nur inſoweit meine Handlung iſt, als ſie Ausführung, Ausdruck und Folge meines Willensbeſchluſſes iſt. Die Handlung unterſcheidet ſich daher vom Willensacte nur dadurch, daß ſie äußerlich, objectiv darſtellt, was im Willensbeſchluſſe innerlich, als ſubjective Vorſtellung und Abſicht vorhanden iſt. (Denn daß ich eine geſchehene Handlung nicht ungeſchehen machen kann, gilt auch von jedem Willensacte: auch dieſe innere That läßt ſich nicht ungethan machen). Wenn alſo dem Willensacte das Prädicat der Freiheit zukommt, ſo muß es auch der Handlung, dem Ausdrucke und Abbilde des Willensacts, zukommen. Der Wille wird allerdings erſt dadurch zur „wirkenden“ Kraft im Sinne des Verf., daß er eine Wahl trifft und ſich damit einen beſtimmten (ausführbaren) Inhalt giebt. Aber da er infolge ſeiner Freiheit (Selbſtbeſtimmung) dieſen Inhalt ſich ſelber giebt, ſo wird er durch ſich ſelbſt aus einem bloßen Vermögen zur

Digitized by Google

wirkenden Kraft: er macht sich selbst dazu, und dieser Act ist wiederum ein freier Act, weil er ein Act der Wahl ist, indem der Wille zur wirkenden Kraft sich machen, aber auch nicht machen, handeln oder nicht handeln kann. Die Unterscheidung des Verf. läuft sonach doch wieder nur auf den obigen Unterschied hinaus zwischen dem Willen der wählt und wählen kann, und dem Willen der gewählt hat: der erste soll frei, der zweite unfrei seyn, — d. h. der menschliche Wille ist frei, weil er die Wahl hat, aber er bleibt es nur, so lange er nicht wählt: indem er seine Freiheit ausübt, wird er eo ipso unfrei! Dann freilich besitzen wir Willensfreiheit und besitzen sie zugleich nicht, und damit wäre allerdings der alte Streit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen den Freiheitsvertheidigern und den Freiheitsleugnern geschlichtet; beide Partheien hätten Recht! —

So wenig ich diesem „Ergebniß" beistimmen kann, so wenig vermag ich es in Betreff der Consequenz, die der Verf. von ihm aus auf das Wesen Gottes zieht. Da ihm die menschliche Freiheit im Grunde nur darin besteht, daß wir zwischen den verschiedenen Impulsen unsres Willens wählen und wählen müssen, weil wir niemals wissen, welcher von ihnen der stärkere ist und als solcher unsern Willen realiter bestimmt, so ist es zwar ganz folgerecht, daß er diese Freiheit der Unwissenheit, die nur ein Ausfluß der menschlichen Beschränktheit ist, dem göttlichen (allwissenden) Wesen beizumessen sich weigert. Ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir dem Menschen nicht eine bloße Scheinfreiheit, sondern wirkliche Freiheit, wenn auch nur wirkliche Wahlfreiheit zuschreiben. Gehen wir von des Verf. eignen Prämissen aus, so behauptet er mit Recht, daß wir uns den Begriff der Freiheit überhaupt nicht willkührlich erspeculiren, sondern nur nach Anleitung der menschlichen Erfahrung, gemäß den Thatsachen des Bewußtseyns uns bilden dürfen. „Frei seyn", erklärt er demgemäß, „heißt doch wohl ganz allgemein genommen „von irgend einer Nöthigung unabhängig seyn." Diese bloß negative Begriffsbestimmung übersetzt er dann in die positive Formel: „Die Freiheit sey ein Handeln nach eigner Willensbestimmung, in welchem stets das Vermögen enthalten sey, unter verschiedenen Möglichkeiten die Wahl zu treffen, ohne irgend einer Nöthigung unterworfen zu seyn." Wir acceptiren nicht nur diese Begriffsbestimmung, sondern stimmen ihm auch darin bei, daß dem Menschen nicht eine unbeschränkte, sondern nur eine beschränkte, bedingte Wahlfreiheit zukomme. Nichtsdestoweniger sehen wir nicht ein, warum jener Begriff der Freiheit — natürlich ohne die menschliche Beschränktheit — nicht auch auf Gott zu übertragen seyn dürfe. Setzen wir voraus, daß Gott nur das Gute wolle und seinem Wesen nach wollen könne, so

Digitized by Google

kann freilich von einer Wahl zwiſchen Gut und Böſe, Weiſe und Thöricht ꝛc., bei Ihm nicht die Rede ſeyn. Aber da Gott nicht nur das Gute, ſondern überall auch das Beſte will, ſo ſcheint es uns weder dem Weſen des Geiſtes noch der göttlichen Vollkommenheit zu widerſprechen, wenn wir mit Leibnitz annehmen, daß Gott erwäge und ſich entſcheide, welche von den möglichen Welten die beſte, welche von den möglichen Ausführungsweiſen des Weltplans die vollkommenſte ſey. Es kommt darauf an, wie man den Begriff der göttlichen Allwiſſenheit faßt. Immerhin indeß mag man aus ſeiner Allwiſſenheit und Allweisheit folgern müſſen, daß es für Gott keiner Erwägung bedürfe, daß Er vielmehr in jedem Momente unmittelbar wiſſe, was das Beſte ſey. Danach würde allerdings das Wählen ſelbſt hinwegfallen; aber das „Vermögen", unter verſchiedenen Möglichkeiten zu wählen, das der Verf. für den Freiheitsbegriff fordert, bleibt nichtsdeſtoweniger ſtehen: Gott vermag nothwendig zu wählen, wenn er überhaupt einen Willen hat und „nach eigner Willensbeſtimmung handelt"; und nur die Bethätigung dieſes Vermögens unterbleibt, weil es einer Seine Willensbeſtimmung vermittelnden Erwägung und damit einer Wahl nicht bedarf. Iſt die Freiheit negativ „Unabhängigkeit des Willens von irgend einer Nöthigung", ſo iſt ſie eben damit poſitiv Entſchließung aus dem eignen Weſen heraus nach eigner ſpontaner Selbſtbeſtimmung. Dieſe Freiheit können wir Gott nicht abſprechen, wenn überhaupt von einem Willen Gottes die Rede ſeyn ſoll. Dieſe Freiheit kommt auch dem Menſchen zu, aber ſie wird in ihm zu einer bedingten und beſchränkten Wahlfreiheit zwiſchen Gut und Böſe, Recht und Unrecht, Weiſe und Thöricht ꝛc., weil der Menſch nicht nur ein beſchränktes, ſondern auch ein Doppelweſen, ſinnlicher und geiſtiger Natur iſt oder vielmehr weil er als weltliches und damit beſchränktes und bedingtes Weſen aus der Sinnlichkeit (Natürlichkeit) erſt zur Geiſtigkeit und Vernünftigkeit ſich zu entwickeln, reſp. durch ſein eignes (freies) Wollen und Thun ſich zu erheben hat. Der Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Freiheit liegt daher nicht im Begriff der Freiheit, ſondern folgt aus dem Unterſchiede des göttlichen und menſchlichen Weſens. **H. Ulrici.**

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften.

Anthropological Review and Journal of the Anthropological Society of London. London, Trübner, 1863. (12 Sh. annually).

Jens Baggeſen's Philoſophiſcher Nachlaß. Herausgegeben von C. A. R. Baggeſen. 2. Bd. Zürich, Schultheß, 1863. (2 ℳ)

Digitized by Google

S. Bailey: Letters on the Philosophy of the Human Mind. 1—3 Series London, Longman, 1863. (8½ Sh.)

J. Barthélemy St. Hilaire: Météorologie d'Aristote, traduite en Français pour la première fois et accompagnée de notes avec le petit traité apocryphe du Monde. Paris, Durand, 1863. (10 Fr.)

J. Baumann: Doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata. Dissertatio inauguralis etc. Berlin, Schade, 1863.

D. Becker: Die Freiheit u. das Recht der neueren Philosophie nach dem von Prof. Dr. Frohschammer jüngst veröffentlichten Vortrage beleuchtet. Speyer, Bregenzer, 1863. (4 Sgr.)

S. Biedermann: Die Wissenschaft des Geistes. Zweite Auflage. Prag, Tempsky, 1863. (3 Thlr.)

J. Bizouart: Des rapports de l'homme avec le démon. Essai historique et philosophique. T. I. Paris, Gaume, 1863.

C. Bray: The Philosophy of Necessity; or Natural Law as applicable to Mental, Moral and Social Science. Second Edition, revised. London, Longman, 1863. (9 Sh.)

E. Brenning: Die Lehre v. Schönen bei Plotin ꝛc. Göttingen, 1864. (10 Sgr.)

B. C. Brodie: Psychological Inquiries. P. I: Essays intended to illustrate some Points in the Physical and Moral History of Man. 4. Edit. London, Longman, 1863. (5 Sh.)

J. G. Buch: Das nichtige u. vernichtende Wesen des Bösen, eine Theodicee durch Widerlegung der J. Müller'schen Schrift vom Wesen u. Grunde der Sünde. Zeitz, Luch, 1863. (1 Thlr.)

A. Bullinger: Was ist Philosophie, was nicht? Offene Briefe an Hrn. Prof. Dr. Frohschammer in München als Antwort auf seine „Erwiderung" in No. 130 d. Augsb. Allgem. Zeitung. München, Fleischmann, 1863. (9 Sgr.)

V. Cousin: Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'au fin du XVIII. siècle. Paris, Didier, 1863. (7 Fr.)

Ch. Cuvier: Cours d'Etudes historiques au point de vue philosophique et chrétien. I. série: Esquisse d'une philosophie de l'histoire. II. série: Esquisse d'histoire générale — Les Sémites et le monde mahométan. Strasbourg, Berger-Levrault, 1863. (2½ Thlr.)

C. D.: From Matter to Spirit: The Result of Ten Years' Experience in Spiritual Phenomena. Intended as a Guide for Inquirers. With a Preface by A. B. London, Longman, 1863.

M. W. Drobisch: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik u. Naturwissenschaft. Dritte neu bearbeitete Auflage. Leipzig, Voß, 1863. (1⅓ Thlr.)

L. Dumont: Le Sentiment du gracieux. Paris, Durand, 1863. (4 Fr.)

J. E. Einhausen: Die Becker'sche Beleuchtung des Vortrags vom Prof. Frohschammer über d. Recht d. neueren Philosophie gegenüber der Scholastik. München, Lentner, 1863. (4 Sgr.)

J. E. Einhausen u. M. J. J.: Dr. D. Becker u. A. Bullinger, die beiden Würdiger der Frohschammer'schen Philosophie, selbst gewürdigt. München, Rieger, 1863. (10 Sgr.)

A. S. Farrar: A Critical History of Free Thought in reference to the Christian Religion. London, Murray, 1863. (16 Sh.)

E. Fichte: Johann Gottlieb Fichte. Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriß. Mit Beiträgen von J. H. Fichte. Leipzig, Brockhaus, 1863. (1 Thlr.)

P. W. Forchhammer: Das Schöne ist schwer. Ein Vortrag ꝛc. Kiel, Homann, 1863. (6 Sgr.)

A. Foucher de Careil: Leibnitz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par M. V. Cousin. Paris, Ladrange, 1863.

Digitized by Google

J. Freudenthal: Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen, Raabe, 1863. (12 Sgr.)

C. le Gentil: Origines du Droit. Essai historique sur les preuves sous les législations juive, égyptienne, indienne, grecque etc. Paris, Durand, 1863. (20 Fr.)

L. Gerkrath: De connexione quae intercedit inter Cartesium et Bascalium. Braunsberger Schulprogramm, 1863.

C. H. Gildemeister: Joh. Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben u. Schriften. 4. Band: Hamann's „Autorschaft" ihrem Inhalt nach. Gotha, Perthes, 1863. (1 Thlr. 18 Sgr.)

O. G. Gottbold: Durch Zweifel zur Wahrheit. Erstlingsknospen seinen Zeitgenossen gewidmet. München, 1863. (12 Sgr.)

C. Greith: Antropologia, ossia dottrina circa l'essere dell' uomo. Napoli, Detken, 1863.

A. Gueroult: Etudes de politique et de philosophie religieuse. Paris, Lévy, 1863.

Hundt von Hafften: Ideelle Rechte u. Reelle Bedürfnisse. Humanistische u. politische Studien. Berlin, Reichardt, 1863. (1½ Thlr.)

C. Hermann: Der pragmatische Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie. Dresden, Kuntze, 1863. (10 Sgr.)

— — —: Die Theorie des Denkvermögens. Ebend. 1863. (15 Sgr.)

G. Higgins: Anacalypsis, an Attempt to draw aside the Veil of the Saitic Isis or an Inquiry into the Origin of Languages, Nations and Religions. 2 Vols. London, Longman, 1863. (5 L.)

K. A. J. Hoffmann: Abriß der Logik für den Gymnasialunterricht entworfen. Clausthal, Große, 1863. (10 Sgr.)

W. Howitt: History of the Supernatural in all Ages and Nations, in all Churches Christian and Pagan; Demonstrating a Universal Faith. 2 Vols. London, Longman, 1863.

C. Hullmann: Das Grundgesetz der Materie. Ein Beitrag zur Erweiterung der rationellen Physik. Oldenburg, Stalling, 1863. (10 Sgr.)

H. Hurter: Ueber die Rechte der Vernunft und des Glaubens. Rede ꝛc. Innspruck, Wagner, 1863. (8 Sgr.)

T. H. Huxley: Evidences as to Man's Place in Natnre. London, Williams, 1863. (6 Sh.)

P. Janet: Philosophie du Bonheur. Paris, Lévy, 1863.

A. Jansen: Die Idee des Fortschritts in der Universalgeschichte. Brandenburg, Wiesike, 1863. (15 Sgr.)

M. Joël: Verhältniß Albert des Großen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau, Schletter, 1863. (15 Sgr.)

W. Jones: Christianity and Common Sense. London, Longman, 1863. (6 Sh.)

Isis. Der Mensch und die Welt. Zweiter Band. Hamburg, Meißner, 1863. (1⅔ Thlr.)

V. Knauer: Die Könige Shakespeare's. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie. (Ursprüngl. als Festgabe zu Dr. A. Günther's 79. Geburtstage bestimmt). Wien, Gerlschek, 1863. (4 Sgr.)

J. A. Knop: Die Paradoxie des Willens oder das freiwillige Handeln bei innerem Widerstreben. Vom Standpunkte der forensisch-medicinischen Praxis. Leipzig, Pernitzsch, 1863. (15 Sgr.)

A. Kuhn: Die Idee des Schönen in ihrer Entwickelung bei den Alten bis in unsre Tage. Vorträge an die Künstler. Berlin, Warnedorff, 1863. (15 Sgr.)

A. Lasson: Johann Gottlieb Fichte im Verhältniß zu Kirche und Staat. Berlin, Hertz, 1863. (1⅓ Thlr.)

A. Laugel: Science et Philosophie. Paris, Mallet-Bachelier, 1863. (6 Fr.)

L. Lenglet: L'Homme et sa destinée. Paris, Durand, 1863. (7½ Fr.)

Lessing's Christenthum und Philosophie gegen Dr. J. Jacoby. Ein gründ-

Digitized by Google

licher Nachweis, daß dem Dr. Jacoby selbst die Anfangsgründe in der Philosophie fehlen. Berlin, Heinicke, 1863. (10 Sgr.)

J. Levallois: Critique militante. Etudes de philosophie littéraire. Paris, Didier, 1863. (3 ½ Fr.)

Ch. Lévêque: La physique d'Aristote et la science contemporaine. Paris, Durand, 1863. (1 Fr.)

G. H. Lewes: The Biographical History of Philosophy from its Origin in Greece down to the Present Day. Library Edition, much enlarged etc. London, Parker, 1863. (16 Sh.)

G. C. Lewis: A Dialogue on the Best Form of Government. London, Parker, 1863. (4 ½ Sh.)

J. v. Liebig: Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung. München, Cotta, 1863.

S. E. Löwenhardt: Die Identität der Moral- und Natur-Gesetze. Leipzig, O. Wigand, 1863. (2 ⅓ Sgr.)

J. Mackintosh: Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy. New Edition Edited by W. Whewell. London, Longman, 1863. (16 S. 6 d.)

A. Martin: St. Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, Philosophia, A. Martin collectore. Novam hanc editionem recognovit atque in pluribus emendavit J. Fabre etc. Paris, Durand, 1863. (8 Fr.)

M. Matter: Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine. Paris, Didier, 1863. (7 Fr.)

M. Meyr: Emilie. Drei Gespräche über Wahrheit, Güte und Schönheit. Stuttgart, Bruckmann, 1863. (22 ½ Sgr.)

L. Molino: Realismo razionale, ovvero Filosofia pura, religiosa, sociale. Napoli, Detken, 1863.

J. Mufäus: Der Geisterseher Swedenborg. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und wunderbaren Lebensschicksale nebst seinen eignen Mittheilungen über seine Visionen u. Geistererscheinungen. Uebersetzt aus d. Schwedischen. Weimar, Voigt, 1863.

E. Naville: La Vie éternelle. 3. édition. Paris, Durand, 1863. (3 Fr.)

M. Nicolas: Essais de Philosophie et d'Histoire religiense. Paris, Lévy, 1863.

M. Nourrisson: Portraits et études. Histoire et Philosophie. Nouvelle édition considérablement augmentée. Paris, Didier, 1863. (5 ½ Fr.)

C. W. Opzoomer: De warheid en hare kennbronnen. 2. Aufl. Leyden (Leipz, Dürr) 1863. (2 Sgr.)

A. Peip: Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft. Eine Antrittsvorlesung. Göttingen, Ruprecht, 1863. (5 Sgr.)

J. Piderit: Gehirn u. Geist. Entwurf einer physiologischen Psychologie für denkende Leser aller Stände. Leipzig, Winter, 1863. (15 Sgr.)

W. Pößnecker: Die einheitliche Ursache aller Kräfte-Erscheinungen im Universum. Nachgewiesen an den uns bekannten Naturerscheinungen und Gesetzen. München, Gummi, 1863. (12 ½ Sgr.)

Prantl: Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie (Neueste Uebersetzungsbibliothek Griech. u. Röm. Classiker). Stuttgart, Krais, 1863. (10 Sgr.)

L. Rabus: Lehrbuch der Logik in neuer Darstellung. Zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie u. in das der wissenschaftlichen Methode insbesondere. Erlangen, Deichert, 1863. (25 Sgr.)

G. Rathgeber: Laokoon. Geschrieben als Gegenstück zu Lessing's Laokoon. Leipzig, R. Weigel, 1863. (4 Sgr.)

Replik und Duplik zu dem alten Streit über die Willensfreiheit. Ein ergänzender Anhang zu der Schrift: „Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre." Leipzig, Brockhaus, 1863. (12 Sgr.)

A. de Rémusat: Mémoire sur les limites de la conscience ou sur les facultés incommues de l'esprit humain. In den Séances et travaux de l'Academie des sciences morales et politique etc. Année 1862. Paris, Durand, 1863.

Digitized by Google

K. Richter: Kunst und Wissenschaft und ihre Rechte im Staate. Berlin, Jansen, 1863. (25 Sgr.)

F. Roos (Diakonus): Das Verhältniß der Philosophie zur Offenbarung oder ihre Bedeutung für die Theologie nach den wesentlichsten Beziehungen vom philosophischen u. theologischen Standpunkt untersucht. Basel, Bahnmayer, 1863. (26 Sgr.)

K. Rosenkranz: Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste. Dritte sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Königsberg, Bornträger, 1863. (2½ Thlr.)

J. J. Rottels: Erziehungs-Philosophie. Münster, Theissing, 1863. (1⅓ Thlr.)

H. Sauppe: Dionysios und Aristoteles. Göttingen, Dietrich, 1863. (6 Sgr.)

R. Schellwien: Seyn u. Bewußtseyn. Grundgedanken der Philosophie, entwickelt im Hinblick auf die Geschichte des Geistes. Berlin, Müller, 1863.

G. Schilling: Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes. Akademische Festrede 2c. Gießen, Brühl'sche Universitäts-Buchdruckerei (Pietsch), 1863. (6 Sgr.)

S. E. Schultz-Schultzenstein: Die Moral als Heilwissenschaft u. Culturwissenschaft mit Beziehung auf Krankheiten des Zeitgeistes. Separatabdruck aus d. Werke: Leben, Gesundheit 2c. Berlin, Remack, 1863. (12½ Sgr.)

K. Snell: Die Schöpfung des Menschen. Leipzig, Arnold, 1863. (20 Sgr.)

H. Spencer: Principles of Biology. Second Division of a System of Philosophy, No. I. London, Williams, 1863.

B. de Spinoza: Tractatus theologico-politicus, a Critical Inquiry into the History, Purpose etc. From the Latin. With an Introduction and Notes. London, Trübner, 1863. (10½ Sh.)

— —: Oeuvres complètes, traduites et annontées par J. G. Prat. T. I. Paris, Hachette, 1863. (4 Fr.)

Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat u. Kirche. Neunundzwanzig akademische Vorlesungen. Berlin, Herbz, 1863. (2½ Thlr.)

Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia. Ex recognitione Fr Wimmer. Tomus III Fragmenta continens. Accessit Prisciani Lydi Metaphrasis in Theophrasti libros de censu et de phantasia. Lips. Teubner, 1862.

M. Thompson: The Christian Theism. A new Edition. London, 1863. (10½ Sh.)

G. Tiberghien: La science de l'âme dans les limites de l'observation. Paris, Durand, 1862. (10 Sh.)

C. Twesten: Schiller in seinem Verhältniß zur Wissenschaft. Berlin, Guttentag, 1863. (20 Sgr.)

P. G. Ulber: Logica, ossia teoria del pensiero. Napoli, Detken, 1863.

E. Vacherot: La Métaphysique et la Science. 2. Edition. Paris, Chamerot, 1863.

Ch. Waddington: De l'âme humaine. Etudes de Psychologie, leçons faites à la Sorbonne. 2. série. Paris, Hachette, 1863.

H. Webewer: Zur Sprachwissenschaft. Freiburg, Herder, 1862.

S. van de Weyer: Choix d'opuscules philosophiques, historiques, politiques et littéraires. 1 Série. London, Trübner, 1863.

K. Wilmarshof: Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. 1. Abtheilung: Der ontologische Beweis. Leipzig, Amelang, 1863. (12 Sgr.)

J. P. Wohlstein: Materie und Weltseele in dem platonischen System. Inaugural-Dissertation 2c. Marburg, Pfeil, 1863.

Xenophon's Memorabilia of Socrates, from the Text of Kuehner: With English Notes, Life, Questions and Indexes. By D. B. Hickie. London, Longman, 1863. (8½)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06227 9081

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD